Psihologie şi literatură

Nicolae Mărgineanu

NOTĂ BIOBIBLIOGRAFICĂ

NICOLAE MĂRGINEANU
1905-1980

Activitatea didactică şi ştiinţifică

STUDII

Licenţiat (1927) şi doctor (1929) în filosofie, specialitatea principală psihologie, cu menţiunea *magna cum laude* al Universităţii din Cluj.

Docent în psihologie la Facultatea de Filosofie şi Litere a Universităţii din Cluj (1931).

Studii de specializare la Universităţile din Leipzig, Berlin şi Hamburg (1929), Sorbona – Paris (1935) şi Londra (1935).

Cercetător ştiinţific în calitate de bursier al Fundaţiei Rockefeller la Universităţile Harvard, Yale, Columbia, Chicago şi Duke (1932-1943).

FUNCŢII

Preparator (1926-1928), asistent (1928-1936) şi şef de lucrări (1936-1938) la Institutul de Psihologie al Universităţii din Cluj.

Conferenţiar de psihologie aplicată la Facultatea de Filosofie şi Litere a Universităţii din Cluj (1938-1947).

Profesor suplinitor de psihologie şi director al Institutului de Psihologie la Facultatea de Filosofie şi Litere a Universităţii din Cluj (1938-1942).

Director al Laboratorului Psihotehnic al Ministerului Muncii din Cluj, la Sibiu (1941-1943).

DEŢINUT POLITIC (1948-1964)

Cercetător ştiinţific principal, gradul II, la Institutul de Ştiinţe Pedagogice, însărcinat cu direcţia Filialei din Cluj (1969-1971).

Profesor suplinitor, cu sarcini de cercetare ştiinţifică, la Catedra de Psihologie a Facultăţii de Istorie şi Filosofie a Universităţii „Babeş-Bolyai” din

Cluj (1971-1980).

Profesor invitat la Universitatea din Bonn (1971).

Profesor invitat la Universitatea din Hamburg (1972).

Invitat al Fundaţiei Rockefeller în S.U.A. pentru anii 1979-1980. Se întoarce în ţară când medicii americani confirmă diagnosticul de cancer.

Se stinge din viaţă la 13 iunie 1980, la Cluj.

LUCRĂRI

La Editura Institutului de Psihologie al Universităţii din Cluj:

Psihologia exerciţiului, 1929, 158 p.

Psihotehnica în Germania, 1929, 88 p.

Psihologia germană contemporană, 1930, 350 p.

Psihologia învăţării, 1931, 180 p.

Psihologia franceză contemporană, 1932, 320 p.

Psihologia configuraţiei (în colaborare cu L. Rusu, A. Roşca, D. Todoran), 1929, 176 p.

Elemente de psihometrie, 1938, 376 p.

Analiza factorilor psihici, 1938, 216 p.

Psihologia persoanei, Ediţia I: 1940, 570 p.; Ediţia a II-a: 1941, 574 p.

Psihotehnica în marea industrie, 1942, 156 p.

Psihotehnica, 1943, 504 p.

Alte edituri

Problema evoluţiei, Ed. Societatea de Mâine, Cluj, 1931, 84 p.

Natura ştiinţei, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, 504 p.

Sub semnul omeniei, Ed. pt. Literatură, Bucureşti, 1970, 304 p.

Psihologie şi literatură, Ed. Dacia, Cluj, 1971, 350 p.

Orientare şcolară şi profesională – coordonator ştiinţific şi autor a cinci capitole, cuprinzând aproximativ 100 p., Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1972, 350 p.

Condiţia umană – aspectul ei bio-psiho-social şi cultural, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1973, 650 p.

Psihologie logică şi matematică, Ed. Dacia, 1975, 350 p. (Lucrarea dezvoltă lecţiile ţinute la Universitatea din Bonn, în calitate de profesor invitat).

Amfiteatre şi închisori, Ed. Dacia, Cluj, 1991, 260 p.

Psihologia persoanei, ediţia a III-a, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, 600 p.

Psihologia Adâncurilor şi Înălţimilor, Ed. Presa Universitară Clujeană, 1999, 215 p.

Un număr de aproximativ 35 articole în reviste de specialitate şi de cultură generală, plus aproximativ 25 teste şi chestionare, fişe de observaţie, aplicate în şcoli şi uzine.

În limbi străine:

Beiträge zur Psychologie der Übung, Zeitscher. F. Angew. Psychol. 39, 1931, 491-530.

La théorie des facteurs, L'Ann. Psychol., Paris, 25, 1934, 50-84.

Les facteurs psychologiques, L'Ann. Psychol., Paris, 25, 1934, 85-102.

La nature de la loi scientifique et ses conditions d'exactitude, Paris, Alcan. Volum omagial, dedciat lui P. Janet, 32 p.

Logical and Mathematical Psychology, Ed. Presa Universitară Clujeană, 1997, 316 p. (postum)

Depht and Heigh Psychology, Ed. Presa Unviersitară Clujeană, 1998, 218 p.

CUVÎNT ÎNAINTE

Legătura dintre psihologie şi literatură este pe cît de strînsă, pe atît de veche.

În adevăr, primele încercări de înţelegere a naturii umane apar nu numai în teoria ştiinţifică a lui Hippocrat asupra temperamentelor şi în speculaţiile metafizice ale lui Platon şi Aristotel asupra facultăţilor psihice, ci şi în caracterologia lui Theofrast, dramele lui Eschil, Sofocle, Euripide şi comediile lui Aristofan. Preocupări similare au existat în *Iliada* şi *Odiseea* lui Homer şi dialectica lui Heraclit.

Hippocrat explica temperamentul prin elementele simple din care corpul se compune, iar Platon şi Aristotel interpretează manifestările psihice prin finalitatea substanţei spirituale, care face fiinţa să fie ceea ce ea este, să aibă o unitate în multiplicitate şi să difere de altele. Explicarea lui Hippocrat este de ordin analitic şi cauzal şi are un caracter cantitativ. Interpretarea lui Platon şi Aristotel e de natură sintetică şi teleologică şi are un caracter calitativ.

În cosmologie şi ontologie versus fizică şi metafizică, cele două interpretări se întîlnesc, dar nu se unesc. În artă şi literatură, ele *se leagă* împreună, chiar dacă trupul şi sufletul rămân *diferite*. Această legătură, evident, este sub semnul dialecticii lui Heraclit, care afirmă nu numai lupta, ci şi unitatea contrariilor. Ea nu e sub acela al logicii lui Aristotel, care admite numai identitatea ce contesta deosebirea şi excludea terţiul. În acest mod, ceea ce nu a putut fi unit în ştiinţa lui Aristotel, constituită metafizic, din cauza conceptului de entitate absolută, a putut fi închegat în artă cu ajutorul noţiunii de unitate complexă în dezvoltare, din dialectică.

Dar, în caracterologia lui La Bruyère, substanţa însăşi devine o unitate în multiplicitate. Ea nu mai este o unitate simplă, cum a fost în caracterologia lui Aristotel sau Theofrast. În consecinţă, conflictele înseşi nu mai apar între om şi zei sau cer şi pămînt cum a fost cazul în *Iliada* şi *Odiseea*, iar mai tîrziu în tragedie. Ci ele sînt în fiinţa însăşi, anume între pornirile ereditare şi normele sociale.

Noua interpretare se întrezăreşte la Racine şi se conturează la Molière. Mai

valorificată a fost în opera lui Shakespeare. Dar el creează în patria logicii inductive a lui Bacon şi nu în ţara discursului cartezian cu caracter deductiv, care a influenţat atît de mult estetica lui Boileau. Străin de ambele logici a fost Cervantes, care introduce conflictele din curgerea vremii, ce vor juca un rol atît de mare în romanul de mai târziu.

Lui Cervantes, Shakespeare şi Molière le revine astfel meritul de a fi inaugurat întro formă artistică interpretarea „ştiinţifică" a condiţiei umane. În opera lor, conflictele nu mai apar între oameni şi zei, în perspectivă statică. Ci ele se produc între oameni şi oameni – precum chiar şi în omul însuşi – în perspectiva dinamică a evoluţiei trupeşti şi sufleteşti. Ele nu mai sînt sub semnul unităţii de acţiune, timp şi spaţiu, ci sub acela al luptei şi unităţii contrariilor. Ele nu mai sînt sub imperiul identităţii metafizice a fiinţei umane, simbolizate prin mască, ci sub acela al interconexiunii dialectice în dezvoltare, care stăpîneşte relaţiile dintre instincte şi norme sau individ şi societate. Uneori, interconexiunea reuşeşte şi astfel ajungem la epopee. Alteori ea nu reuşeşte, iar drama e inevitabilă. Soluţiile înseşi, de altfel, nu mai sînt nici ele în alb sau negru, ci împletiri de înfrîngeri şi victorii. Adică dramă umană, legată de soarta omului luată în propria sa mînă. Însăşi luarea soartei în mînă nu mai e făcută, apoi, dintro dată, cum a visat Prometeu. Ci ea e realizată în zigzagul curbei evolutive din *Faust.*

Dialectica – spune Hebbel – ţine de însăşi esenţa dramei. Dar, în tragedia antică, această dialectică a fost doar intuită, deoarece această operă nu iese de sub imperiul identităţii de spaţiu, timp şi acţiune. În drama modernă, identitatea este părăsită, iar lupta şi unitatea contrariilor ajunge explicitată. De la Goethe încoace mai ales!

În epoca modernă, interpretarea dialectică sub semnul interconexiunii şi interacţiunii universale, care variază în spaţiu şi evoluează în timp, pătrunde nu numai în dramă, ci şi în roman. Precum ea străbate în muzică, poate chiar şi în pictură. În adevăr, teoria punctului şi a contrapunctului este un tratat de logică dialectică, iar jocul de umbră şi lumină din clarobscurul pînzelor lui Rembrandt ca şi contrastul de culoare din tablourile lui Van Gogh nu tălmăcesc altă poveste. Pornind de la evoluţia luptei dintre bine şi rău din *Faust*, Spengler a numit această epocă după numele acestei capodopere.

În domeniul valorilor spirituale, spune Lamprecht, stilul unei epoci se întrezăreşte de altfel în muzică, de unde trece în artele plastice, pentru a pătrunde apoi în literatură, iar în cele din urmă şi în ştiinţă. În artă însă, el e doar intuit. În

ştiinţă şi filosofie, el devine explicitat. În cazul dialecticii, această explicitare o face Hegel.

Aşa stînd lucrurile, nu e nici o mirare că interpretarea dialectică a condiţiei umane din opera lui Shakespeare şi Goethe a pătruns în psihologie doar în veacul nostru. Întîi a fost încercată explicarea analitică prin senzaţii şi reflexe după modelul mecanicei clasice, clădită pe cosmologia lui Democrit. A fost o psihologie fără suflet, a spus pe bună dreptate Lange. În literatură, ea nu a interesat. Adevărata psihologie a fost elaborată numai atunci cînd metoda analitică a fost întregită cu cea sintetică, iar atenţia a fost focalizată asupra trunchiului însuşi al persoanei umane, judecat în raport cu ramurile sale principale. Şi, firește, în conjugare cu societatea şi sub unghiul dezvoltării materiale şi spirituale, pe care cultura o defineşte. Noua psihologie a interesat şi în literatură şi artă.

Raţiunile de mai sus ne explică poate şi faptul că, pînă azi, în psihologie un Shakespeare, Goethe, Blazac sau Dostoievski nu au apărut, aşa cum profesorul Hadley Cantril observă în interviul său în revista *Tribuna*, 6 mai 1966. Nu este mai puţin adevărat că influenţa noilor curente de psihologie a persoanei umane asupra literaturii contemporane devine tot mai viu simţită, aşa cum G. W. Allport – principalul fondator al psihologiei persoanei precum şi dascălul lui Cantril – afirmă în studiul său *Personalitatea, o problemă de ştiinţă sau artă?*, apărut în *Revista de psihologie* a Institutului de Psihologie de la Universitatea din Cluj. De aceea, începînd cu veacul nostru, relaţiile dintre psihologie şi literatură au ajuns să fie reciproce, iar influenţa psihologiei asupra literaturii a devenit foarte substanţială. Precum şi utilă.

Noua stare de lucruri are mai multe temeiuri. Unul priveşte importanţa tot mai mare a ştiinţei în cultura contemporană, iar al doilea se conjugă cu noua orientare dialectică a ştiinţei în general şi a psihologiei în special.

La aceste două raţiuni se adaugă a treia. Ea e reprezentată prin lărgimea de orizont a psihologiei şi prin adîncirea mijloacelor ei logice şi matematice de interpretare, carei permit o mai mare completitudine de determinare şi explicare.

În virtutea acestei completitudini de determinare şi interpretare a condiţiei umane, pe care psihologia, în colaborare cu sociologia şi antropologia, o realizează, orientarea ştiinţifică asupra naturii umane este azi mai ferită de interpretări unilaterale şi operează mai adecvat cu lupta şi unitatea contrariilor. Aşa de pildă, psihologia de azi, alături de normal, a introdus şi anormalul. Precum ea a introdus şi patologicul. Dar, anormalul şi patologicul sînt

considerate adaptări şi evoluţii negative, nu pozitive. Aceleaşi distincţii sînt, desigur, prezentate şi în literatură, dar ele sînt mai puţin clare, iar o seamă de confuzii stăruie mereu. Liberul arbitru al conştiinţei, de care vechea psihologie vorbea, de asemenea a încetat de mult să mai existe, dar aceasta nu înseamnă că inconştientul este totul, iar acţiunea de organizare şi planificare a eului conştient nu are nici o valoare. Atari îndoieli apar, însă, în literatură. În psihologie, apoi, drama nu e contestată, iar epopeea nu e totul. Cea mai bună pare din literatura apuseană este azi plină de frica de moarte, de teama de a trăi, de condiţia tragică a vieţii, din care elanul, încrederea şi bucuria aproape au dispărut. Prezenţa factorilor emotivi, de ordin iraţional, în judecăţile de valoare nu putea fi nici ea negată. Dar, ea nu e un aport pozitiv, ci negativ. Căci bunulsimţ, la fel ca şi simţul măsurii, merg mult mai bine mînă în mînă cu gîndirea raţională, de ordin logic şi matematic, chiar dacă ea este mult mai complicată decît logica lui Aristotel sau discursul lui Descartes. Omul nu e, desigur, numai cap, cum strămoşii noştri se încăpăţînau să creadă, ci şi inimă, stomac şi sex, dar aceasta, din nou, nu înseamnă că stomacul sau sexul este totul, ori că ordinea începe de jos în sus şi nu invers. În o seamă de curente literare, supremaţia minţii umane asupra stomacului şi sexului este, totuşi, contestată, ca şi cînd nu raţiunea ar fi suprema glorie a condiţiei umane.

De aceea, cunoaşterea principalelor curente din psihologia contemporană, care au exercitat o substanţială influenţă asupra literaturii din veacul nostru este de două ori importantă. O dată, deoarece ea luminează cititorul şi ajută scriitorul, iar a doua oară, fiindcă ea deschide ochii ambilor asupra adevăratei orientări a culturii contemporane, care înscrie, în primul rînd, pagini pozitive, nu negative, de încredere în destinul omenirii, iar nu de anxietate şi deprimare. Nu sentimentul disperării şi filosofia absurdului, spune McLeish, au dus la zborul omului în Cosmos, ci încrederea în viitorul mai bun al omenirii, pe care revoluţia ştiinţifică, în colaborare cu cea socială şi naţională, îl va aduce.

În faţa tuturor răutăţilor, cum spune Miron Costin, ca să ne salvăm viaţa, neam retras la munte. O dată cu descălecarea în vale neam angajat din nou în spaţiul mai lărgit al culturii agricole, la care strămoşii noştri deja se ridicaseră. Azi trăim, însă, în spaţiul păsării măiestre, despre care Brâncuşi a dus solie în lume.

În dimensiunea noului spaţiu, curgerea timpului este sub semnul *Coloanei fără de sfîrşit*, care atestă încrederea noastră în viitor. Nu am pierdut încrederea în drama istorică din trecut şi avem bucuria rodirii ei în viitorul care ne aşteaptă.

În ceea ce priveşte concepţia şi dezvoltarea lucrării, este, poate, cazul să observ că terminologia diverselor curente de psihologie, ce au avut ecou în literatură, aparţine autorilor înşişi, aşa cum probitatea ştiinţifică cere. Acelaşi spirit de obiectivitate cît mai deplină stăpîneşte de altfel întreaga expunere a teoriilor analizate. Observaţiile critice, în schimb, intervin la sfîrşitul fiecărui capitol, precum şi în cel din urmă, privitor la psihologia persoanei, elaborată de bază dialectică. Noua încercare de sinteză satisface atît reflectarea obiectivă a realităţii, cît şi coerenţa logică a interpretării raţionale, precum şi completitudinea de determinare.

Cu analiza acestor criterii, pe care ştiinţa se bazează, neam ocupat în *Natura ştiinţei*.

Asupra punctului nostru de vedere în psihologia persoanei revenim în lucrarea de sinteză, *Condiţia umană – aspectul ei biopsihosocial şi cultural*.

În lucrarea de faţă ne ocupăm cu principalele curente din psihologia persoanei, care au influenţat sau au fost influenţate de literatură. Prin urmare lucrarea nu se ocupă cu relaţia dintre psihologie şi literatură în cadrul aceleia dintre ştiinţă şi artă, ci cu *întîlnirile concrete* dintre cele două discipline, întîlniri utile atît pentru psiholog, cît şi pentru scriitor, precum şi pentru cititor. Pentru cititor mai ales.

În *Condiţia umană* încercăm analiza unor cazuri concrete din domeniul şcolii, muncii, clinicii şi justiţiei. Această analiză este menită să arate valoarea practică a interpretării biopsihosociale şi culturale a persoanei umane în contextul socialeconomic din care ea face parte. Dar cazurile sînt descrise de noi înşine. În aceste condiţii însă există totdeauna riscul ca teoria să intervină nu numai în *interpretarea* cazului, ci şi în *descrierea* sa, ceea ce, desigur, nu e de dorit. În lucrarea de faţă cazuistica aparţine scriitorilor, iar interpretarea psihologilor. Cele două operaţii sînt astfel separate. De aceea verificarea teoriei psihologice prin intuiţia scriitorului este mult mai de preţ.

Curentele de psihologie analizate rezistă la această confruntare. Ceea ce constituie o probă în plus că ele au valoare obiectivă. Şi ceea ce înseamnă şi o invitaţie pentru strîngerea rîndurilor în vederea verificării psihologiei prin literatură şi a literaturii prin psihologie. În această privinţă exemplul cel mai strălucit nil oferă Thomas Mann şi Eugen O'Neill. Cunoştinţele lor de psihologie şi filosofie sînt tot atît de exigente ca şi acelea ale specialiştilor. Eminescu şi Blaga nu neau oferit nici ei altă pildă.

Regretatul meu dascăl, G. W. Allport, recomanda, cum am văzut,

psihologilor cît mai multă lectură literară. Eminescu, Mann, O'Neill şi Blaga solicitau oamenilor de litere cît mai multă frămîntare ştiinţifică şi filosofică. Să urmăm sfatul lor.

Gloria lui Thomas Mann a început cu *Buddenbrooks*, sa consolidat cu *Muntele vrăjit* şi sa desăvîrşit cu *Dr. Faustus.* Secretul acestei ascensiuni ni la dezvăluit el însuşi: la 70 de ani citea mai mult decît la 20 de ani. Blaga nu ne oferă nici el alt exemplu, iar lectura multilaterală a lui Eminescu e dea dreptul uriaşă. Alţi scriitori, în schimb, mizează prea mult pe propria lor inspiraţie, iar de transpiraţie uită. De aci sărăcia de idei din opera lor. Precum tot de aci moartea lor literară mult înaintea celei fizice.

Influenţele, spune Gide în *Pretexte*, nu anihilează personalitatea, ci o întăresc. De aceea el recomandă „cît mai multă influenţă". Pe de altă parte dialectica ne învaţă că saltul calitativ naşte din acumulare, lupta contrariilor şi negarea negaţiei, ce duce la sinteză. Formula celor săraci cu duhul aparţine doar teologiei. Din ea nu a rodit nici măcar metafizica şi cu atît mai puţin ştiinţele şi artele, care sînt sub semnul legendei lui Prometeu, pe care dialectica, de asemenea, o adoptă.

În ceea ce priveşte economia lucrării, este, de asemenea, cazul să observăm că diversele curente nu sînt insule răzleţe, ci cercuri secante. În fond, materialul lor de construcţie este acelaşi. Diferit e doar stilul, care derivă din modurile de aşezare a materialului. Din acest motiv în analiza diverselor curente o revenire asupra unei părţi din material este inevitabilă deoarece determinarea stilului nu poate fi făcută fără minimum de precizări necesare asupra materialului, pe carel organizează.

Bunii mei prieteni, profesorul Silviu Roşu, directorul Clinicii de Psihiatrie din Cluj, şi Ion Lungu, redactor la revista *Tribuna*, au avut bunăvoinţa de a citi întreaga lucrare, făcînd o seamă de observaţii şi sugestii nespus de preţioase, fapt pentru care le exprim recunoştinţa mea deosebită. Aceeaşi recunoştinţă o datorez şi tinerilor mei prieteni, M. Triteanu şi T. Cătineanu.

CAPITOLUL I

PSIHANALIZA

Influenţa psihanalizei asupra literaturii şi artei contemporane a fost cu totul deosebită. Între cele două războaie mai ales. Cu ocazia sărbătoririi lui Freud, la împlinirea vîrstei de 70 ani, o parte însemnată din cei care semnează studiile din volumul de omagiu sînt, de altfel, scriitorii, cu Thomas Mann în frunte. O egală influenţă au exercitat ideile lui Freud şi asupra lui O'Neill, iar în dramaturgia americană care a urmat, psihanaliza devine cel puţin o modă, dacă nu o adevărată obsesie. Străin de ea nu a fost nici Sherwood Anderson, precum nu e nici Faulkner. În Anglia, amprentele ei sînt vizibile la D. H. Lawrence, iar Aldous Huxley şi James Joyce nu o ignorează nici ei. Ecourile psihanalizei în mişcarea suprarealistă au fost recunoscute de înşişi promotorii ei, în frunte cu Tzara. În patria noastră, valorificarea ideilor psihanalitice a fost făcută de Blaga şi Mircea Eliade. Strauss a introdus complexul Oedip în *Salomeea*, compusă după cunoscuta dramă a lui Wilde. Alţii lau materializat în pictură şi sculptură. Pe de altă parte, Eschil şi Sofocle, iar în epoca modernă Shakespeare, mai tîrziu Goethe şi mai ales Dostoievski, au fost marii precursori.

Erosul a constituit o tematică de bază a artei din toate timpurile, aşa cum Ch. Lalo arată în lucrarea sa *Instinctul sexual şi frumuseţea*. Supremul său elogiu la făcut Platon, iar Goethe continuă această tradiţie. Dar, sub influenţa lui Freud sexualitatea devine tematică aproape unică, ceea ce e fără îndoială o eroare. Dacă psihanaliza e sau nu o doctrină pansexualistă, este o problemă care se mai discută. Cert este că evoluţia psihanalizei însăşi o infirmă. Literatură pansexualistă am avut, însă, din plin, aşa cum D. H. Lawrence în special o ilustrează. Aceasta, pentru a vorbi numai despre literatura bună. Căci la marginea literaturii, pansexualismul a fost calea cea mai sigură de comercializare. În teatrul de bulevard şi cinematograf mai ales.

Explorarea inconştientului în pictură şi literatură a venit tot pe drumul psihanalizei, chiar dacă despre inconştient au scris şi P. Janet şi Morton Prince, iar înaintea lor, Hartmann. Precum, desigur, şi Bergson. Suprarealismul îl

consideră chiar izvor unic al artei eşuînd astfel în infrarealism. Aceasta, deoarece instinctele şi inconştientul sînt infrastructura vieţii noastre, iar nu suprastructura lor, reprezentată prin valorile conştiente, la care a revenit literatura, psihologia şi filosofia existenţialistă.

Mai eficientă sa dovedit în ştiinţă şi literatură valorificarea experienţei din primii cinci ani din copilărie, care reprezintă aportul cel mai de seamă al psihanalizei. Nu este mai puţin adevărat că primii ani ai vieţii nu sînt totul în orientarea şi elaborarea personalităţii umane. La fel de importante sînt ereditatea şi apoi influenţa profesiunii şi a noii familii, la care Pascal se referă în meditaţiile sale, considerîndule drept unicele categorii formative ale condiţiei umane, ceea ce e o altă greşeală. Din acest punct de vedere, deplasarea accentului de determinare a destinului uman spre actualitatea problemelor din momentul dramei, adusă de literatura existenţialistă, a fost o întregire fericită. Din păcate, de la o extremă sa sărit la cealaltă, negînduse atît rolul experienţei ontogenetice, cît şi al celei filogenetice. Şi totuşi, omul este şi un produs al istoriei sale, precum şi al istoriei omenirii.

Istoria omenirii a fost recunoscută pe drumul inconştientului colectiv, căruia K. Jung, iar astăzi Mircea Eliade, îi acordă o importanţă atît de mare, înclinînd să vadă în arhetipurile sale principalele tipare ale gîndirii, emotivităţii şi acţiunii umane. În artă, în orice caz. O simpatie deosebită pentru ele a manifestat şi Blaga. De fapt, problematica arhetipului primitiv este inaugurată tot de Freud, aşa cum studiile sale asupra *Totemului şi tabuului*, pe de o parte, cele asupra *Analizei Eului şi psihologiei masei*, pe de altă parte, arată. În fond, titlul primei reviste de psihanaliză, *Imago*, simbolizează acelaşi lucru.

Atît inconştientul individual, legat de sexualitatea infantilă, cît şi cel social, legat de arhetipul gîndirii primitive, sînt procese precumpănitor iraţionale. De aceea, multă lume a văzut în psihanaliză şi o pledoarie pentru interpretarea iraţională a vieţii, de care Nietzsche şi chiar Kierkegaard au făcut atîta caz. De Nietzsche şi Schopenhauer, Freud este, fără îndoială, influenţat, cum a fost şi E. Hartmann, care a promovat filosofia iraţională a inconştientului. De filosofia vieţii, pe care Nietzsche şi Schopenhauer, în bună parte, au inaugurato, înrîurit a fost şi Bergson, principalul exponent al vitalismului din veacul nostru. Dar, a recunoaşte prezenţa instinctelor iraţionale în domeniul vieţii este un lucru şi a afirma însăşi iraţionalitatea vieţii este alt lucru. Or, Freud şi Bergson au afirmat numai iraţionalitatea instinctelor şi primatul emotivităţii şi volitivităţii – cum a făcut, de altfel, şi Goethe, de care ei atît de mult se apropie – dar nu şi

iraţionalitatea însăşi, ca „fenomen originar" al vieţii, cum ar spune autorul lui *Faust*. Acelaşi lucru poate fi spus şi despre Platon, pe care, de altfel, Nietzsche, precum ştim, atît de viguros îl atacă.

Precumpănirea emotivităţii şi volitivităţii mai mult sau mai puţin iraţionale asupra inteligenţei raţionale nu se produce, apoi, atît în cazul omului sănătos, care e fiinţă normală, cît în cazul celui bolnav, care e fiinţă anormală. Or, faptul că te ocupi de psihopatologie nu înseamnă nicidecum să reduci însăşi psihologia la ea. Dimpotrivă, în teoria sa asupra vieţii psihice şi persoanei umane, pe care Freud în final o elaborează, pentru a putea interpreta atît manifestările normale cît şi pe cele patologice, accentul este trecut tocmai pe funcţiunea normală, cu caracter raţional, a Eului, care realizează sinteza dintre instinctele iraţionale din Sine şi normele hipermorale şi astfel suprarаţionale din SupraEul valorilor sociale. În această privinţă, neopsihanaliza, aşa cum ea este elaborată de compatriotul nostru Franz Alexander, regretatul director al Institutului de psihanaliză de la Chicago, precum şi de Sullivan, Horney, Kardiner, Rapaport etc., merge chiar mult mai departe, afirmînd cu tărie funcţiunea de sinteză a Eului normal. Această funcţiune integratoare a Eului a fost promovată de William James, şi reluată de unul din succesorii săi la catedră, Gordon W. Allport, fondatorul cel mai de seamă al psihologiei persoanei. G. Murphy, cel de al doilea stîlp al psihologiei contemporane a persoanei, susţine precumpănirea aceleiaşi funcţiuni de sinteză a Eului în dezvoltarea persoanei noastre în raport cu societatea, iar Ch. Rogers face din stăpînirea de sine a Eului cheia de boltă a psihoterapiei centrată asupra clientului, deci exterioară clinicii. De prisos să mai spunem că Pavlov a susţinut idei asemănătoare. În una din schiţele sale din tinereţe, Thomas Mann valorifică sexualitatea infantilă, iar în nuvela sa *Moartea în Veneţia*, dezvoltă problema bivalenţei sexuale, cu inversiunea ce intervine în cazurile anormale. Aceeaşi tematică apare şi în nuvela sa *Tonio Krőger*, cu caracter eminamente autobiografic. Dar, chiar în această nuvelă, cu atît mai mult în *Buddenbrooks* şi mai ales în *Muntele vrăjit*, apare funcţiunea de sinteză a Eului, în care conceptul de semnificaţie a vieţii, deci valoarea, venită pe calea filosofiei existenţialiste şi a filosofiei valorilor în general, joacă rolul prim. În *Dr. Faustus*, problema creaţiei este însăşi cheia de boltă a vieţii, ca şi în *Faust* al lui Goethe, după care opera lui Mann este atît de mult „modelată", ca să folosim una din expresiile atît de uzuale din logica ştiinţei contemporane. La o interpretare similară a creaţiei, cu caracter eminamente tragic, ajunge şi Charles Morgan în *Sharkenbrooke*, în care influenţa psihanalizei din ultima ei etapă, care

discriminează între instinctele vieţii şi cele ale morţii, nu poate fi contestată, chiar dacă opera lui Morgan, ca şi *Dr. Faustus* a lui Mann, e scrisă, în primul rînd, sub semnul filosofiei culturii. Dar, la această disciplină ajunge Freud însuşi în *Inconfortabilitatea culturii*. În schimb, sub semnul interpretării socialpsihologice şi mai ales biologice, poate chiar biochimice, rămîne Dreiser în *Geniul*. Elementele de ordin psihanalitic nu pot fi contestate nici în interpretarea geniului lui Eminescu, adusă de Cezar Petrescu şi G. Călinescu. Precum ele nu pot fi contestate nici în opera lui Blaga, Camil Petrescu şi M. Eliade. Dar, la interpretarea mai mult sau mai puţin psihanalitică a sexualităţii, Blaga adaugă sistemul său de filosofie a culturii, aşa precum Eliade aduce teoria sa asupra arhetipului, iar Camil Petrescu interpretarea sa *sui generis* a fenomenologiei. Din aceste motive, ei sînt şi rămîn autentici reprezentanţi ai spiritualităţii veacului pe carel trăim. De aceea, ei pot fi puşi alături de ceilalţi exponenţi şi interpreţi ai sensibilităţii secolului nostru mai sus amintiţi, în speţă un Thomas Mann, Ch. Morgan etc. Ecoul complexului Oedip apare apoi nu numai în *Salomeea* lui Strauss, ci şi în *Oedip* al lui Enescu, care, alături de Brâncuşi, sînt „europenii" prin excelenţă ai culturii noastre.

Prezenţa psihanalizei în psihologia şi psihiatria contemporană, pe de o parte, în literatura veacului nostru, pe de altă parte, precum chiar şi în filosofia culturii din zilele noastre, este dincolo de orice posibilitate de îndoială. Nu este mai puţin adevărat că transfigurarea ei a mers paralel cu dezvoltarea ei. Din psihologia şi psihopatologia pornirilor libidinale din inconştient, cu caracter mai mult sau mai puţin pansexual precum şi iraţional, ea a ajuns o teorie biopsihosocială şi chiar culturală a Eului. Această teorie face sinteza dintre instinctele mai mult sau mai puţin iraţionale ale Sinelui inconştient şi normele sociale ale SupraEului, cu tendinţă spre hipermoralitate raţională exagerată. În dezvoltarea acestei sinteze instinctele nu mai sînt legate numai de Sex, ci şi de Ego. Împreună, ele reprezintă cele două ramuri de bază ale Instinctelor Vieţii, definite prin plăcerea şi iubirea de viaţă şi semeni. În slujba lor sînt Instinctele Morţii, reprezentate prin frică sau mînie, caracterizate prin tendinţa de distrugere a duşmanului sau fiinţei proprii, care duc la sadism sau masochism. Dar, chiar şi astfel lărgite, instinctele nu mai joacă rolul prim, cum e cazul vieţii animale, ci ele se împreună şi se conformează normelor sociale, care derivă din viaţa în comun. În *sinteza* pe care Eul o face între *teza* instinctivă, de natură precumpănitor inconştientă şi iraţională, şi *antiteza* valorilor sociale, predominant raţională, mai greu par să tragă în cumpănă acestea din urmă, aşa

cum antropologia socială şi culturală a lui Malinovscki şi Mead arată. Boala mintală şi socială naşte din stăpînirea exclusivă a fiinţei noastre numai de *teza* instinctivă a Sinelui sau numai de *antiteza* normelor hipermorale şi raţionale din SupraEu. În schimb, sănătatea naşte din *sinteza* lor armonioasă, bazată pe simţul măsurii, pe care vechiul dicton al strămoşilor noştri, *Nihil humanum a me alienum puto*, îl reprezintă. Pe plan socialmoral, acest dicton duce la înţelegere reciprocă.

Raţiunea cuvintelor de caldă preţuire, pe care Pavlov lea exprimat cu ocazia sărbătoririi lui Freud la împlinirea vîrstei de 70 ani, aci trebuie căutată. Deschizători de drumuri au fost amîndoi. Dar, unul sa ocupat de conştient şi inconştient sub unghi introspectiv – care caracterizează atît de mult opera lui Dostoievski, precum şi a lui Marcel Proust, André Gide, James Joyce, Kafka etc. – în vreme ce celălalt a abordat conduita exterioară inferioară şi superioară sub unghi extrospectiv – care a intervenit atît de mult în descrierile lui Tolstoi, Balzac etc. Blaga, Camil Petrescu, Mircea Eliade, Matei Caragiale sînt mai aproape de primii, care construiesc totul pe analiza introspectivă, cum spune Ibrăileanu, în vreme ce Rebreanu şi mai ales Sadoveanu se aseamănă cu cei din urmă, care descriu în mod extrospectiv conduite.

ISTERIA

În veacul trecut, isteria a fost boala mintală cea mai mult discutată. Ea era *marea maladie*, cum Charcot a numito. În schimb, în secolul nostru vorbim mai mult de schizofrenie.

De fapt, aceste două boli au fost şi sînt egal de frecvente în ambele veacuri. Peisajul lor, însă, este mult mai bogat decît sa susţinut la început. Iar varietatea bolilor mintale este ea însăşi mult mai mare decît se crede, în general, în cercurile literare.

Dacă în secolul trecut sa pus aproape tot accentul pe isterie, iar în veacul nostru pe stările de anxietate, explicarea acestei deosebiri nu trebuie căutată numai în ocurenţa ca atare a celor două boli, mai mult sau mai puţin egal de frecvente, ci şi în practica însăşi a psihiatriei, care în trecut a fost mai mult particulară, iar azi a devenit socială.

În adevăr, în veacul trecut psihiatria – ca şi asistenţa medicală în general – a fost oarecum apanajul clasei bogate. Azi, ea este pe drum de a deveni un ajutor

acordat tuturor.

În condiţiile sociale din veacul trecut, cînd asistenţa medicală a fost mai mult un privilegiu al claselor bogate – cea de patologie medicală îndeosebi –, femeia „păpuşă" a reprezentat clientela prin excelenţă a cabinetelor particulare ale marilor psihiatri. În practica medicală, prin această femeie „păpuşă" se înţelege, de obicei, femeia tînără a unui om bogat şi mai în vîrstă, care nu are nici timpul şi nici energia de a oferi soţiei sale gratificarea erotică necesară. Astfel, tînăra soţie, privată de orice îndeletnicire casnică sau profesională, deci cu atît mai mare aviditate pentru relaţiile sexuale, are în faţă două soluţii. Un drum este acela al adulterului, cînd, însă, ea riscă să piardă poziţia şi averea soţului. A doua cale este cea a inhibiţiilor erotice, foarte greu de stăpînit la vîrsta şi la starea ei de huzur. În atari condiţii, în ipoteza celei dea doua soluţii, ea transferă dragostea ei neîmpărtăşită asupra copiilor, a celor de sex opus mai ales. Una din astfel de mame aduce, de pildă, dimineaţa copilul în patul ei, iar în timpul pretinsului joc inocent acesta are ocazia de a o strînge în braţe, de ai pipăi sînii şi pulpele, iar, uneori, din pretinsă greşeală, chiar sexul. Cînd soţul e plecat, cum se întîmplă destul de des, femeia culcă copilul cu ea în pat, deşi acesta merge acum la şcoală. Pentru al feri de contactul – pretins stricat – cu semenii băiatului de vîrsta sa, o mamă îl trimite cu guvernanta, nu numai la liceu, ci şi la Academia militară, pe care acesta, după terminarea liceului o urmează. În acelaşi timp, îi face ea însăşi baia, spălîndui părţile intime ale corpului, sub pretextul că numai ea ştie să spele cu adevărat igienic. Astfel, în numele igienei şi al creşterii, zisă aleasă, mama îşi transferă pornirea sa erotică, nesatisfăcută de soţ, înspre băiat, înşelînduse, în fond, nu numai pe ea însăşi mai puţin inconştient – şi înşelînd, desigur, şi pe băiat. Pornirile instinctive înhibate sînt astfel travestite în pretinse reguli de igienă şi iubire maternă, care, în final, tulbură grav atît sănătatea ei, cît şi evoluţia normală a băiatului. Povestea calului troian îmbracă astfel diverse forme. Mama strînge copilul la sînii ei din „dragoste maternă", dar, în fond, în această formă „camuflată" îşi gratifică în mod „travestit" pornirile sexuale nesatisfăcute. Ea pretinde că satisface în modul cel mai exigent regulile de igienă, dar, în realitate, sub pretextul acţiunii de spălare, ea pipăie organele intime ale băiatului. Trimiterea lui cu guvernanta la şcoală nu e decît o altă încercare de aşi păstra băiatul pentru ea şi de a nul lăsa în mrejele altei femei. În schimb, în reuniunile sociale din salon o atare femeie joacă „rolul" unei fiinţe hipermorale, la care, eventual, adaugă şi pe acela al femeii „culte", de mult rafinament intelectual şi artistic. *Preţioasele ridicule* sau *Femeile savante* din

savuroasele comedii ale lui Moliere ilustrează cazul. Teatrul, recte artificialitatea şi poza, constituie caracterul lor prim.

Este adevărat că există alte femei isterice, care iau drumul adulterului şi al „aventurilor galante", pentru a „compensa" prin aceasta condiţia modestă a profesiunii şi opoziţiei sociale a soţului. Acesta e, de pildă, cazul doamnei Bovary din romanul lui Flaubert cu acelaşi titlu, precum şi cazul lui Becky din *Vanity Fair* (*Bîlciul deşertăciunilor*), cunoscutul roman al lui Thackeray. Important în cazul lor nu este sexul, deşi ele se complac în indulgenţa erotică, şi parvenirea socială, dorinţa de a avea cu orice preţ o poziţie mai distinsă, fie ea chiar acoperită de scandal. Astfel, teatrul pe care ele îl joacă reprezintă o „compensare" a complexului de inferioritate socială, pe carel va sesiza Adler. În cazul lor, sexul joacă un rol secundar şi este doar mijloc de parvenire. Dar, Freud nu sa ocupat cu acest gen de isterie, care frizează transgresiunea normelor morale în mod deschis şi este legată mai mult de amorul propriu. Ci el sa ocupat cu acel gen de isterie ale cărei manifestări deschise apar ca o hipermoralitate, dar care, în substratul lor inconştient, au la temelie în primul rînd sexualitatea refulată, nu amorul propriu. „Teatrul", însă, caracterizează ambele categorii de isterii. Dacă cuvintele *isterie* şi *istrion* au sau nu o rădăcină comună e o treabă care priveşte filologia. Semantica lor logică şi mai ales psihologică este, însă, aceeaşi. Aceasta, deoarece în ambele cazuri este vorba de o deosebire esenţială între felul „de a fi" şi „modul de a apare". „Fiinţa" ca atare e una, iar „aparenţa" ei e alta. De aici şi termenul de „travestire", prin care Freud defineşte isteria. Omul sănătos mintal se caracterizează, în primul rînd, prin naturaleţe şi sinceritate faţă de el însuşi şi semeni. El se mulţumeşte „cu ceea ce în adevăr este" şi nu vrea „să apară altfel", anume mai bun, mai deştept, mai puternic, mai frumos, cu poziţie mai înaltă etc. El se distinge şi prin bunătate, adică puterea de iubire adevărată a semenilor, fiind cu plăcere gata să le sară în ajutor. Dimpotrivă, bolnavul mintal, istericul în primul rînd, e lipsit atît de sinceritate cît şi de bunătate, cu toate că le „pozează" pe amîndouă. În isteria amorului propriu, cu caracter social, gen Bovary sau Becky din romanele amintite mai sus, pe care Adler a studiato, „teatrul" e jucat mai mult faţă de lume şi e conştient, nu numai inconştient. În isteria de natură erotică, legată de pornirile sexuale refulate, din cauza unor inhibiţii foarte puternice, „teatrul" este jucat, în primul rînd, faţă de persoana proprie şi este, de obicei, inconştient. De aceea, acest gen de isterie este o boală mai gravă, deşi pe plan social o atare pacientă pare a fi nu numai morală, ci hipermorală. Boala constă, de altfel, tocmai în

„afişarea" acestei moralităţi false şi exagerate, care depăşeşte atît măsura cît şi bunul simţ, precum şi decenţa. *Homo sum et nihil humamum a me alienum puto*, om sînt şi nimic din ceea ce este omenesc numi e străin, spuneau strămoşii noştri. Hipermoralitatea a aduso Evul Mediu, care a terminat, totuşi, prin a citi cu atîta plăcere *Decameronul* lui Boccaccio, deşi această opera libertină numai carte de rugăciuni nu este. Cartea era, însă, o răsuflare, o uşurare, precum şi a vomitare, *catharsis,* a inhibiţiilor absurde, pe care etica Evului Mediu lea cerut. Renaşterea şi Revolutia franceză au însemnat o „evadare" din „închisoarea" acestei „hipermorale" – şi astfel şi „pseudomorale" – a Evului Mediu. Dar, clasa aristocrată a continuat să trăiască cu nostalgia privilegiilor ei din Evul Mediu şi nu sub influenţa noului spirit din romanele lui Stendhal, Balzac, Flaubert, Zola mai ales. Precum, desigur, şi sub semnul operei lui Shakespeare şi Goethe. Este iarăşi adevărat că literatura contemporană din Apus înclină să exploateze alunecarea în direcţia contrară, a lipsei de morală, în care dreptul de liberă manifestare este pretins pentru perversiunile înseşi, cum e, de pildă, homosexualitatea. Din acest punct de vedere, răspunderea morală a unor scriitori, cum sînt Marcel Proust, André Gide, Thomas Mann etc., este deosebit de mare. Sub influenţa ideilor lui Freud sînt cu toţii, iar suprarealismul artei contemporane nu e nici el străin de această operă, pe care în bună parte după modesta noastră părere – chiar o răstălmăceşte. Căci, în faza finală a psihanalizei, elaborată ca o teorie sistematică a structurii psihice a persoanei umane – şi ilustrată prin lucrarea lui Freud asupra lui Moise –, acţiunea de frînă, pe de o parte, de organizare pozitivă a Eului, pe de altă parte, joacă rolul prim. De aceea este foarte probabil că „apostolii" psihanalizei au exagerat în multe privinţe ideile fondatorului, cum de obicei se întîmplă. Răspunderea unor exagerări, făcute în raport cu rolul sexului, revine însă, după toată probabilitatea, lui Freud însuşi.

După Charcot, isteria sau marea maladie – cum o numea el – se caracterizează prin o idee mai mult sau mai puţin fixă, care se desprinde de sub controlul acţiunii de stăpînire conştientă a Eului şi activează pe cont propriu, contrazicînd fiinţa normală a persoanei. Uneori, în acest proces de *disociere* a conştiinţei, ajungem dea dreptul la o dublă personalitate, pe care o avem descrisă cu atît talent în *Mr. Hyde şi Dr. Jekyl* sau *Procurorul Hallers.* În clinica psihiatrică propriuzisă, atari cazuri de dedublare a persoanei avem, însă, numai două, unul descris de doctorul Adam la mijlocul veacului trecut şi apoi un al doilea, analizat prin prisma ideilor contemporane din psihologie la începutul

veacului nostru de profesorul Morton Prince, directorul primei Clinici Psihologice din lume, organizată în cadrul Universităţii Harvard. William James, profesor la aceeaşi universitate şi, de fapt, fondatorul primului laborator de psihologie – care a precedat cu un an pe acela al lui Wundt de la Universitatea din Leipzig –, socotea lucrarea lui Morton Prince asupra *Domnişoarei Beachamp* atît de importantă încît a stăruit ani în şir pe lîngă acesta ca să grăbească lucrarea. „*Prince, dragă* – îi spune acestuia întro bună dimineaţă, cînd îşi încrucişează drumurile – *am visat că ai murit şi lucrarea asupra Domnişoarei Beachamp nu a fost terminată. Vezi cît mă tulburi cu amînările tale"*. Entuziasmat de această lucrare este şi P. Janet, căci ea nu se mai limitează la simpla descriere a simptomelor, cum a fost cazul la Adam, şi încearcă şi o interpretare a fenomenului de dedublare prin conflictul dintre conştient şi inconştient. De aceea, trecerea de la psihologia clinică a lui Charcot, cu caracter descriptiv, la o psihiatrie „analitică", ce tinde spre „explicarea" simptomelor înseşi, se consumă numai cu aceşti psihiatri. Faza a treia a psihiatriei este cea de azi, cînd clinica are şi laborator psihologic, iar observaţia sistematică de ordin clinic este completată şi întregită cu cea metrică şi experimentală, de ordin psihologic, sociologic, economic şi antropologic.

În faza descriptivă, Charcot a sesizat fenomenul disocierii şi a descris diversele simptome şi stigmate, ce caracterizează boala. Ele sînt tulburări senzoriale şi mai ales psihomotorii şi de vorbire, precum şi diverse paralizii, cum e aceea a mîinii, picioarelor sau gîtlejului. Cu ajutorul lor bolnavul „se apără" de „conflictele" din viaţa sa familială sau socială, care au generat boala. La explicarea însăşi a mecanismului acestor conflicte Charcot nu a mers. Cu caracter descriptiv rămîn şi lucrările lui Ribot asupra maladiilor atenţiei, memoriei, emotivităţii şi voinţei, care, judecate în lumina cercetărilor de azi, sînt doar simptome, nu cauze. În schimb, Janet şi Freud merg la studiul acestor cauze, arătînd că este vorba de un conflict între instinctele şi tendinţele din inconştient, pe de o parte, şi normele morale din conştiinţă pe de altă parte. Prima tulburare a conştiinţei, pe care o cunoaştem, este în fond glasul lui Cain după ce la omorît pe Abel, pe care mama sa îl iubea mai mult decît pe el. De aceea, nu e nici a mirare că această legendă biblică a avut a deosebită semnificaţie pentru psihanaliză, căci ea cuprinde nu numai soluţia criminală şi psihopată a conflictului, ci şi complexul Oedip, legat de incestul nemărturisit, dar implicit admis de cuprinsul legendei, care afirmă înmulţirea oamenilor numai prin Adam şi Eva. Legenda pretinsului păcat originar se conjugă cu aceste

confuzii de ordin sexual din familia primitivă.

Primul caz de isterie, analizat de Freud, este acela publicat împreună cu doctorul Breurer, cu care el şia început cariera de medic psihiatru. Cazul este al unei fete nemăritate, rămasă orfană de tată, ocazie cu care pierde atît condiţia ei socială, cît şi pe cea economică. Deci, la fel ca şi în cunoscutele romane ale lui Arthur Schnitzler, care reoglindesc atît de fidel şi de semnificativ apusul imperiului austriac. Simptomul cel mai supărător, de care fata suferea – şi pentru care ea a şi apelat la asistenţa medicală –, era imposibilitatea ei de a bea apă din pahar. După o îndelungată analiză a simptomului, Freud constată că, în copilărie, fata a observat cătelul guvernantei bînd apă din paharul ei. Cum îşi iubea foarte mult guvernanta – o fată bătrînă faţă de care avea multă compătimire –, ea nu a voit să o supere. De aceea, a ascuns incidentul. Odată „inhibit", ea la şi „uitat", făcînd un proces de amnezie asupra lui. Readus în lumina conştiinţei, imposibilitatea de a bea apă din pahar – deci simptomul însuşi – dispare. Freud obţine pe această cale trei concluzii. Una priveşte faptul că originea bolii nu trebuie căutată numai în conflictele momentului bolii, ci mult înainte, anume în fragedă copilărie. Cum însă aceste incidente din prima copilărie sînt uitate din cauza „refulării" lor în inconştient, trauma însăşi a bolii, anume cauza ei, se află tot în inconştient. Conştientul însuşi suportă doar consecinţele tulburării inconştiente, deci simptomele înseşi ale bolii, fără săşi dea seama însă, de unde vin. Prin urmare, boala este un conflict între conştient şi inconştient. Aducerea conflictelor „refulate" în inconştient, la lumina conştiinţei, are drept repercusiune o dispariţie a simptomelor, deci o vindecare a bolii. Aceasta se întîmplă din cauză că reamintirea împlineşte o funcţiune de *catharsis,* adică de vomitare a conflictului ascuns în inconştient.

Fata avea şi tulburări vizuale, fiind în imposibilitate de a citi în unele momente, anume în acelea cînd se gîndeşte la tatăl ei. O analiză a lor arată că ele se leagă de moartea părintelui atît de drag, întîmplată cu ani în urmă.

De ce nu are atari tulburări în raport cu mama ei? Explicaţia constă în faptul că ea murise devreme, iar afecţiunea fetei a mers, astfel, numai spre tatăl ei. Faptele indică, deci, un complex Electra. Asupra acestei probleme Freud se va lămuri mai tîrziu.

Înainte, înlăturarea unor atari simptome psihopate se făcea pe bază de hipnoză, metodă psihoterapeutică aproape universală în cea de a doua jumătate a veacului trecut. Metoda era deosebit de efectivă, precum şi uşor de aplicat, dar vindecarea pe această cale – deci fără pătrunderea în inconştient cu scop de

identificare şi apoi de vomitare a traumei – nu avea durabilitate. În schimb simptomele eliminate pe cale psihanalitică nu mai reapăreau.

Cum cele mai multe dintre paciente erau fete bătrîne sau văduve, or femei cu o viaţă sexuală nesatisfăcută, precum şi cu o seamă de fixări erotice faţă de părintele de sex opus, Freud întrerupe colaborarea sa cu Breurer – care nu agrea vederile sale asupra importanţei sexului în etiologia bolii – şi merge la Paris, pentru aşi completa studiile cu Charcot, suprema autoritate în psihiatria din acea vreme. Janet era asistentul celebrului psihiatru şi, cam tot în acea vreme, studia psihiatria cu Charcot şi Axel Munthe, autorul faimoasei *Cărţi de la San Michele*.

Charcot, şi chiar Ribot, explicau bolile mintale prin *degenerescenţă,* adică prin ereditate maladivă, tează însuşită şi de Rebreanu în *Ciuleandra.* Şi totuşi, sexul – ca şi în *Ciuleandra* – îşi avea rolul său, aşa cum însuşi Charcot recunoaşte întro conversaţie a sa cu profesorul Berheim, privitoare la isteria unei femei din societatea bună, pe care a avuto pacientă. *Dar care a fost în final necazul cu doamna X*? întreabă Charcot pe Berheim. *Sexul,* răspunde acesta. – *Aşa e,* spune în continuare Charcot. *Il faut toujours chercher le sexe* (trebuie totdeauna căutat sexul), afirmă marele psihiatru în concluzie. – *Dar bine, domnule Profesor* – i se adresează Freud, care era în apropiere – *atunci de ce nu spunem aceasta? – O, sînt atîtea motive,* a răspuns maestrul. Meritul lui Freud a fost de a trece peste aceste prejudecăţi de ordin social.

Undeva în lucrărle sale, Freud comentează cazul unei distinse *lady* care, în faţa tabloului lui Michelangelo, *Leda şi lebăda,* exclamă indignată: „*Ce oroare!”.* În acelaşi timp însă, ea dispune să i se facă fotografia tabloului, pentru al contempla mai îndeaproape în intimitatea dormitorului ei. Cu o atare „ipocrizie” nu putem, însă, proceda în ştiinţă, deoarece în domeniul ei numai adevărul are cuvîntul, chiar dacă el supără unele „temple”. E ceea ce Freud face. Că unii – naziştii mai ales – au numit învăţătura sa *Klosetpsychologie,* iar alţii au văzut în ea o încercare de simplă pornografie cu scop de comercializare, aceasta e ceea ce nu la interesat. Ca şi Pavlov – aşa cum acesta însuşi o spune –, Freud a cercetat numai adevărul, indiferent de latura sa estetică şi morală. Nu e mai puţin exact că, în cele din urmă, psihanaliza a terminat prin a susţine o educaţie etică a persoanei umane, dar, fireşte, fără prejudecăţile stupide ale Evului Mediu şi ale filistinismului ipocrit din toate timpurile. Cît priveşte persoana particulară a lui Freud, ţinuta ei etică a fost impecabilă. În ceea ce priveşte literatura sexologică – uneori dea dreptul pornografică – pe care ideile sale au generato, primul care a criticato a fost el însuşi.

Rolul inconştientului în isterie fusese sesizat şi de Charcot. Dar, cu teoria sa asupra degenerescenţei, el a perceput numai *inconştientul biologic,* cu caracter ereditar, pus în evidenţă de opera lui Darwin. Janet trece accentul pe *inconştientul de automatizare,* legat de procesul învăţării repetate şi explică, astfel, isteria ca un proces de destrămare şi disociere, descompunere a eului şi conştiinţei, cauzată de „automatizările" greşite. Pavlov va vorbi, ceva mai tîrziu, de „reflexe condiţionate" eronate. La fel va explica isteria – şi tulburările mintale în general – şi Watson, întemeietorul psihologiei behavioriste, care a stăpînit atît de mult gîndirea americană. Freud, în schimb, precum şi psihologia analitică a lui Jung vor trece accentul de greutate pe *inconştientul refulat,* provenit din instinctele şi manifestările „inhibate" de cenzura socială a normelor morale. În psihanaliză, rolul prim în acest inconştient refulat îl vor juca manifestările sexuale şi erotice din prima copilărie. Pe tendinţele oprimate din a doua copilărie va trece accentul Adler, care va vorbi de *inconştientul frustrat*. În acest inconştient, rolul prim va reveni complexului de inferioritate, legat de amorul propriu, iar nu complexelor Oedip, Electra etc., conjugate cu sexul. În psihologia analitică a lui Jung, acest rol îl va juca *inconştientul social,* dependent de diversele „arhetipuri" arhaice de cultură, cu care se va ocupa în mod deosebit şi Mircea Eliade.

Văzută în această lumină, isteria apare ca o acţiune de „travestire" a pornirilor libidinale, cu caracter erotic, din inconştient. Scopul acestei travestiri este satisfacerea lor, deci „gratificarea" lor pe cale de „înşelare" a normelor sociale, cu care conştiinţa se identifică. Conştiinţa execută, astfel, „cenzura" asupra pornirilor libidinale, neadmiţind manifestarea lor „nudă" şi directă, deci sinceră şi necamuflată. Simptomele bolii nu sînt decît tot atîtea mecanisme de înşelare a conştiinţei, anume a vigilenţei ei cu caracter moral în slujba normelor sociale. Precum ele mai sînt şi o seamă de „mecanisme de apărare", graţie cărora persoana bolnavă încearcă să evite situaţiile grele din viaţă, de ordin marital şi profesional, cărora nu le mai poate face faţă. De aici şi tendinţa fiinţei spre izolare socială şi mai ales tendinţa ei de reîntoarcere spre formele vieţii din copilărie, care caracterizează procesul de regresiune către formele infantile de manifestare. Fata bătrînă, rămasă nemăritată, continuă să nu recunoască vîrsta ce trece şi pentru a se convinge de acest lucru ea caută să poarte plete lungi, cu funduliţe, ca şi cînd ar avea tot numai 14–16 ani.

În cursul unei călătorii împreună de la Bucureşti spre Cluj, regretatul meu dascăl, Bogdan Duică, îmi povestea despre cercetările sale asupra relaţiilor

dintre Eminescu şi Veronica Micle. El se simţea, însă, mult handicapat de faptul că nu cunoscuse şi dînsul o femeie isterică, pentru a scrie asupra acestui subiect nu numai din cărţi, ci şi din experienţa practică a propriei sale vieţi. – *Dar, bine, domnule Profesor, cel puţin una din zece femei, precum şi unul din zece bărbaţi au suficiente manifestări isterice* – a spus cel ce scrie aceste rînduri. *Mie teamă numai* – am continuat – *că isteria e un lucru şi imaginea Dv. despre ea e alta*. Întradevăr, povestea isteriei – ca şi povestea oricărei boli – este mult mai puţin glorioasă, precum şi mai tristă. Este vorba de o continuă înşelare a propriei noastre fiinţe, în care victima „escrocheriei" sîntem noi înşine, iar nu semenii, cum a fost cazul în povestea calului troian. Escrocheria pe contul semenilor e conştientă şi frizează legea, deoarece le aduce pagube. Escrocheria din isterie merge în dauna propriei noastre fiinţe şi, de aceea, e inconştientă, căci propria noastră pagubă – şi mai ales îmbolnăvire – conştiinţa nu ne îngăduie să le recunoaştem. De aceea, în primul caz sîntem pasibili de pedeapsă, deoarece în mod conştient păgubim pe alţii călcînd legea, în vreme ce în al doilea caz sîntem bolnavi, deoarece ne păgubim, fără să ne dam seama, pe noi înşine, eliminîndune din lupta normală a vieţii.

În cazul isteriei de travestire – aşa cum Freud a descriso şi interpretato – obiectul ei de „fixare" este, desigur, tot sexul, aşa cum regretatul meu dascăl intuise just. Numai că povestea acestei „focalizări" este alta decît el o bănuise. Căci alta e şi concepţia lui Freud asupra sexualităţii.

SEXUALITATEA INFANTILĂ

În opinia curentă, dragostea este legată numai de relaţia dintre sexele opuse, care începe cu pubertatea, cînd organele genitale sînt maturizate. Dar, cazurile de isterie, pe care Freud le studiază, arată o apariţie a sexualităţii mult mai devreme. Atari manifestări erotice, înaintea maturizării organelor sexuale, erau recunoscute şi de ceilalţi psihiatri, dar ele au fost puse în seama unei evoluţii precoce, care nu divorţa erosul de genitalitate. Freud procedează altfel. În virtutea cazurilor studiate, el procedează la o restructurare a conceptului însuşi, legînd dragostea nu numai de sexualitatea propriuzisă, ci şi de tandreţea care o însoţeşte, precum, în final, şi de plăcerea corporală ca atare, adică de *libido,* definit prin principiul general al plăcerii. Astfel, dragostea sau *erosul* nu este numai *actul sexual propriuzis, ci şi tandreţea* carel însoţeşte, precum şi

căutarea plăcerii ca atare, ce caracterizează, în fond, toate actele noastre, cele legate de corp mai ales. În acest mod, Freud grupează în aceeaşi clasă atît *legătura sexuală,* specifică numai relaţiei dintre bărbat şi femeie, cît şi *tandreţea,* proprie nu numai acestor fenomene, ci şi afecţiunii materne, paterne şi filiale. El cuprinde în ea chiar şi *plăcerea* în general, care caracterizează actul mîncării – suptul la copii în orice caz – precum caracterizează şi pe acela al eliminării sau evacuării fecale. În consecinţă, el vorbeşte de un *libido bucal,* legat de supt, specific primului an din copilărie. Acesta e urmat de cel *anal,* conjugat cu plăcerea evacuării. O dată cu acţiunea de reglare a scaunului la copii, evoluăm spre cea de a treia fază, a pornirilor *libidinale falice,* cînd copilul simte plăcerea jocului cu sexul. În cadrul acestei faze din urmă, pot apare şi fixările erotice faţă de părintele de sex opus, care generează complexele Oedip şi Electra, dar, fireşte, fără să se meargă la relaţia sexuală, deoarece organele sexuale sînt încă nematurizate şi ne aflăm astfel în faza *pregenitală.* În curgerea acestei faze, apare şi fenomenul onaniei. Cum fixarea erotică faţă de părintele de sex opus întîmpină relaţia erotică normală dintre părinţii de sex contrar, copilul suferă, începînd cu anul cinci, o retragere în sine, care stă la baza narcisismului cel caracterizează pînă la angajarea sa în faza a patra, care e faza *genitală* propriuzisă. În general, lumea este predispusă să limiteze sexul numai la ea. Cazurile patologice, studiate de Freud, sînt însă suficient de concludente pentru a infirma această părere, deoarece factori generatori de boală pot fi şi celelalte manifestări erotice, cele din faza a treia – cu complexele Oedip şi Electra – mai ales. Tot în această fază apare şi complexul castraţiei, ce caracterizează copiii de sex feminin, care au sentimentul unei inferiorităţi în momentul cînd descoperă deosebirea conformaţiei lor sexuale faţă de băieţi. În sfîrşit, semnificaţie etiologică pentru boala mintală au şi inhibiţiile legate de reglarea scaunului, care ne dau caracterul pedant, ce confundă igiena cu o seamă de griji exagerate de curăţenie, ce devin adevărate „manii" igienice, dar nu igienă propriuzisă. La tipul digestiv, apoi, avem dea face cu o inerţie a preocupărilor libidinale din prima fază, pentru care mîncarea şi contactul libidinal cu gura joacă un rol anormal prin exagerarea şi deplasarea funcţiunii ei.

În condiţii de evoluţie normală, faza bucală încetează în primul an. Cea anală este conexată cu reglarea scaunului şi a urinării, care are loc în anul doi, durînd uneori chiar şi în anul trei. După ea urmează faza falică a jocului cu sexul, caracterizată prin retragerea narcisică, ocazionată de complexele Oedip şi Electra, precum şi prin onanie. O dată cu pubertatea, începe faza genitală

propriuzisă. După toată probabilitatea, însă, ea începe mai devreme decît în general se crede.

În condiţii de evoluţie anormală, copilul se poate fixa în mod mai deosebit la o fază sau alta. Această fixare nu înseamnă imediat şi o excludere a celorlalte, ci doar o precumpănire mai mult sau mai puţin accentuată a respectivei faze. În acest mod, obţinem patru caractere de bază, după cum în personalitatea individului stăpîneşte o fază sau alta. Ele sînt tipul digestiv, stăpînit de mîncare şi plăcerile gurii, tipul anal, obsedat de igiena corpului, de cea a anusului mai ales, tipul falic, preocupat de sexul propriu, cu tendinţă spre narcisism, îndrăgostit de el însuşi şi, în sfîrşit, tipul normal, caracterizat prin relaţii amoroase de ordin genital pe bază de justă complementarizare cu persoanele de sex opus.

Teoria lui Freud asupra sexualităţii infantile a stîrnit nu numai discuţii foarte aprinse în cercurile de specialitate, ci a fost şi un prilej de scandal pentru grupurile laice, pentru cele catolice, iar mai tîrziu naziste, mai ales. De aici şi acuzaţia Asociaţiei psihologilor germani, de la începutul secolului nostru, în care se susţine că Freud atacă şi mistifică sentimentele cele mai sfinte... anume iubirea copilului faţă de mamă şi a mamei faţă de copil. Precum, tot de aici şi acuzaţia de *Klosetpsychologie.* În realitate, Freud însuşi botezase manifestările erotice ale copilului ca o „sexualitate polimorf perversă", ceea ce, desigur, sfida şi contrazicea întreaga noastră concepţie despre „nevinovăţia" şi starea „candidă" a copilăriei.

Nu e mai puţin adevărat că unele stări patologice indicau o seamă de simptome în care stăruiau unele prelungiri întîrziate de sexualitate bucală şi anală. În fond, în aceste stări – de boală, nu de sănătate – nu poate fi negat nici contactul sexual în gură sau rect. Cu atît mai puţin poate fi contestată onania, care caracterizează aproape unanimitatea copiilor, a celor de sex masculin mai ales, la o anumită vîrstă. Dar, a judeca sănătatea mintală numai prin boală, anume prin simptomele ei restrînse – care apar doar la 2–4% şi nicidecum la majoritatea covîrşitoare –, este şi rămîne greşeala fundamentală nu numai a lui Freud ci şi a celor mai mulţi psihiatri.

La temelia acestei judecăţi greşite a sănătăţii prin boală – şi deci a normalului prin anormalitate – stau, de fapt, şi unele grave erori logice. Căci o definiţie nu este numai în termeni de *gen proxim*, şi ea este şi în termeni de *diferenţe specifice*. Or, Freud a definit sexualitatea numai prin *genul suprem* al plăcerii, care caracterizează şi reglează toate actele noastre de conservare şi

dezvoltare, deci şi suptul, precum chiar evacuarea fecală. El a neglijat pînă şi deosebirea dintre tandreţea, ce caracterizează atît relaţia erotică dintre partenerii de sex contrar – deci afinităţile elective ale lui Goethe –, cît şi sentimentele materne, paterne şi filiale, proprii relaţiilor dintre copii şi părinţi, mama mai ales. Tandreţea constituie, astfel, *genul lor proxim,* care nu infirmă însă cu nimic *diferentia specifica,* legată de raportul sexual, întrun caz, şi de căutarea şi acordarea de protecţie şi ajutor, în celălalt caz.

În consecinţă, vorbim de sentimentul plăcerii şi neplăcerii, care este mecanismul de reglare a tuturor actelor noastre sub unghiul conservării şi dezvoltării şi, ca atare, reprezintă *genul suprem,* propriu tuturor manifestărilor noastre, care sînt sub imperiul lor.

Vorbim, apoi, de sentimentele de tandreţe, comune atît relaţiilor sexuale, cît şi celor materne, paterne şi filiale, dar nu şi actelor de frică şi mînie, aşa cum, în final, va recunoaşte şi Freud, introducînd discriminarea dintre instinctele vieţii şi cele ale morţii.

Şi apoi, desigur, vorbim de voluptatea erotică, *specifică* numai actului sexual şi de solicitarea şi oferirea de adăpost, *specifică* numai instinctelor materne şi filiale. Aceasta, cu menţiunea că actul sexual este o relaţie complementară în simultaneitate, în vreme ce instinctele materne, paterne şi filiale sînt relaţii afinitare, în curgerea vremii.

Cu atît mai străină de sex este trebuinţa biologică a foamei, care priveşte numai fiinţa respectivă, nu şi semenii ei.

La definiţia fenomenului din extensiune, în termeni de *speţă* şi *diverse genuri,* sub unghiul ordinei de clase, trebuie, apoi, desigur, să adăugăm definiţia din comprehensiune, în termeni de *parte* şi *întreg,* pe bază de analiză şi sinteză. Căci una este *compunerea* biologică, psihologică şi chiar socială a hrănirii, alta aceea a tandreţei şi cu totul alta aceea a sexualităţii propriuzise. Hrănirea este sub semnul conservării fiinţei, sexul sub acela al conservării speciei, iar tandreţea maternăfilială caracterizează numai animalele mai dezvoltate, cînd noile odrasle nu se mai nasc gata făcute, şi necesită o îngrijire postnatală. La om, această îngrijire ajunge să fie cea mai lungă, constituind nu numai mîndria speciei sale, ci şi calea de transmitere a moştenirii sociale, care completează moştenirea biologică.

Şi, în sfîrşit, la definiţiile spaţiale din extensiune şi comprehensiune, bazate pe compararea descriptivă, de ordin inductiv şi deductiv întrun caz, pe analiză şi sinteză în celălalt caz, trebuie să adăugăm definiţia în evoluţie, care explică

dezvoltarea extensiunii şi mai ales a comprehensiunii în curgerea vremii, în termeni de cauzalitate şi finalitate. Or, relaţiile dintre cauzalitate şi finalitate, ca şi curbele de evoluţie ale trebuinţelor biologice şi ale instinctelor maternefiliale şi sexuale, sînt din nou diferite.

În lumina acestor consideraţii de ştiinţă şi teorie a ştiinţei, biologia, psihologia şi sociologia din zilele noastre vorbesc despre trebuinţele biologice de conservare şi dezvoltare a fiinţei propriuzise, de instinctul sexual de reproducere, conservare şi dezvoltare a speciei şi, apoi, de instinctele maternepaterne, pe de o parte şi de cel filial, pe de altă parte. Confuziile de ordin patologic pot apare între instinctul sexual şi cel maternfilial, legate prin caracterul comun de tandreţe. Ele reprezintă, însă, excepţia patologică şi nu regula, ce stă la temelia sănătăţii mintale. Uneori, confuziile pot apare chiar şi între instinctele sexuale, materne, filiale şi trebuinţele biologice, legate numai prin căutarea de plăcere în general. Dar, ele sînt, fireşte, şi mai rare, precum şi mai grave. În consecinţă, anormalitatea sexuală poate fi legată numai de prelungirea fazei a treia, de ordin falic, în cea de a patra, de natură genitală propriuzisă. Ea este şi rămîne o perversiune de ordin patologic. Legarea sexualităţii de faza bucală şi anală, cu scop de hrană şi evacuare, este cu totul absurdă, chiar dacă, uneori, în cazurile patologice, aceste organe, respectiv gura şi anusul, pot juca şi ele un rol în relaţia sexuală. Dar, în acest caz, ele privesc relaţionalitatea cu semenii şi nu fiinţa însăşi. Încorporarea lor în cîmpul erotic nu infirmă deloc, însă, funcţiunea lor biologică proprie de hrănire şi evacuare, ce se exercită tot separat, atît faţă de sex, cît şi faţă de tandreţe.

ANXIETATEA

Cu ideile sale socialiste, F. Adler, primul colaborator al lui Freud, a practicat medicina mai mult în cartierele muncitoreşti sărace din împrejurimile Vienei. În locul femeiipăpuşă, el a găsit gospodine încărcate cu treburi multe şi, fireşte, fără servitoare. Ele trebuiau să muncească din zorii zilei pînă seara tîrziu, pentru a putea face faţă multor nevoi ale casei, adeseori şi cu copii mulţi, nu cu unul singur sau cel mult doi, cum era cazul în casele bogate. Răspunderea şi mai mare în gospodăria casei o avea însă bărbatul, care trebuia să aducă banii necesari pentru întreţinerea de la o zi la alta a familiei sale grele. Tot el avea şi grija de a nu rămîne fără slujbă, ceea ce echivala cu o adevărată nenorocire a

familiei, dată fiind lipsa banilor albi pentru zile negre. Cu greu ajungeau banii chiar numai pentru zilele albe, cînd se lucra. El muncea apoi în condiţii grele şi neigienice, cu multe ore de lucru şi mai ales cu stăpîni şi patroni nemiloşi, hotărîţi săl exploateze la maximum, trăgînd şapte piei de pe el. Să se plîngă era greu, deoarece asociaţiile muncitoreşti nu erau încă îndeajuns de organizate şi astfel concedierea putea fi făcută în orice ceas al zilei.

Condiţia unui „şef" tiran, lipsit de inimă şi omenie, devine cu timpul nesuferită şi în munca de birou, aşa cum Duhamel în *Jurnalul lui Salavin* arată. De aceea, bietul Salavin, ca toţi ceilalţi funcţionari, trăieşte cu „frica" lui. Ea ajunge o adevărată „obsesie". Relaţiile cu şeful sînt, astfel, sub semnul „anxietăţii" continue şi insuportabile. Dar, întro bună zi, după ani mulţi de temere, în timpul cînd şeful semnează o hîrtie, pe care io prezentase, el se trezeşte, fară săşi dea seama, căi mîngîie chelia. Atîta netă şi vădită „superioritate" avea şi el faţă de şeful său, carei provocase – şi lui şi celorlalţi tovarăşi ai săi de lucru – un adevărat complex de inferioritate. De acest complex a început să sufere chiar şi atunci cînd făcea cumpărăturile necesare la băcan, măcelar. Uneori bea un pahar de vin ca săşi mai „răsufle" năduful. Dar, scandalul, pe care şeful „chel" il face acum, e enorm. De aceea, îşi pierde cu totul firea, tremură, acasă nu mai poate mînca şi dormi... Cu visurile urîte, de temere şi groază căşi pierde slujba, îşi tulburase somnul şi înainte. Din acest motiv îşi ia un concediu. Nevoia izolării o simte şi în casa proprie. În consecinţă, îşi roagă soţia şi mama, îndurerate amîndouă, săi îngăduie să se retragă în una din cele două camere, pe care le ocupau. Soţia şi mama rămîn în cealaltă. Boala, însă, înaintează, iar temerile cresc. Se teme acum să mai iasă pe stradă ca să se plimbe. Iar putea cădea o cărămidă în cap! Este obosit, apoi, şi de privirile îndurerate ale mamei şi soţiei, precum şi de vorbele lor îngrijorate, în şoaptă. Le roagă, de aceea, săi îngăduie, pentru douătrei săptămîni, săşi închirieze o cameră în oraş, pentru ca să fie şi mai liniştit. În cele din urmă, înnebuneşte cu totul, temînduse de orice, chiar de portar. Cînd, după trecerea celor trei săptămîni, mama şi soţia îl caută, el nu mai ieşise din cameră de mai bine de o săptămînă.

Ce a provocat nebunia sa, sexul? Dar, obosit cum era de lucru şi timorat fără milă de şef, nu mai simţea de mult plăcerea contactului cu soţia. Cu atît mai puţin simţea nevoia să umble după alte femei. El era extenuat, nu refulat. El reprezenta, astfel, antipodul femeiipăpuşă. Pe acest motiv se face însăşi ruptura dintre Freud şi Adler. De fapt, acelaşi motiv a stat şi la întreruperea relaţiilor de colaborare ale lui Freud cu doctorul Breurer. Despărţirea dintre Freud şi Jung –

primul preşedinte al Asociaţiei internaţionale de psihanaliză – se produce pe aceeaşi temă. Dacă Freud a susţinut sau nu la începutul carierei sale – anume în prima fază a psihanalizei, la temelia căreia a stat concepţia sa asupra sexualităţii infantile – o concepţie pansexualistă, aşa cum a fost acuzat de Jung şi mai ales de Adler, aceasta este încă o problemă deschisă. Dar, că el a exagerat în orice caz rolul sexului, preconizînd o interpretare cu totul unilaterală a vieţii, aceasta e sigur. În final a recunoscut acest lucru el însuşi. Dar nu în discuţiile cu Jung şi Adler, iar mai tîrziu şi cu Abraham, ci după experienţa clinică asupra şocului de obuz, de care au suferit atîţia soldaţi în primul război mondial. În cel deal doilea război, a apărut obsesia bombelor aruncate din avion, de care a suferit mai ales populaţia din spatele frontului. Să le explicăm prin sex? E absurd. Prin frică, teamă, anxietate, da. În consecinţă, nu e nici o mirare că stările de anxietate au devenit acum, în veacul nostru, principalul izvor al bolii mintale. În literatură, mai ales. Exemplu: Kafka, apoi James Joyce, chiar Proust în parte, Brecht şi, de fapt, toată literatura existenţialistă, de care în zilele noastre se face atîta caz. *Jude obscurul* al lui Thomas Hardy e sub acelaşi semn, precum şi *Mizantropul* lui Moliere. Don Quijote însuşi se deosebeşte de Sancho Panza şi mai ales de Gargantua şi Pantagruel tot prin tendinţa spre schizofrenie, al cărui prim model ilustru el este. În adevăr, nevroza de anxietate, *Angtsneurose,* este tot atît de veche şi a fost cel puţin tot atît de frecventă, ca şi cea de travestire teatrală, recte isteria. O seamă din eroii lui Cezar Petrescu, din *Scrisorile unui răzeş* şi *Întunecare,* ilustrează aceeaşi nevroză. Cu descrierea şi analiza ei a debutat şi Gib Mihăescu, cu toate că ulterior a preferat nevroza de travestire. Suprema analiză a acestei nevroze rămîne însă Leiba Zibal din *Făclia de Paşti* a lui Caragiale, care egalează orice descriere de acest gen din literatura universală.

Isteria, spune Janet, este o boală de disociere a integrării normale a persoanei, care, în final, poate termina chiar prin dedublare, deşi acest punct terminus este foarte rar ajuns. În schimb, psihastenia – în care intră şi nevroza de anxietate – este sub semnul retragerii din lume, adică din condiţia profesională şi, în final, chiar din cea maritală. Ea e, de asemenea, sub semnul regresiunii, care afectează întreaga personalitate. De aceea, ea termină prin a fi o boală a întregii structuri psihice a persoanei şi e caracterizată prin pierderea sentimentului realităţii, ce se conjugă cu sindromul tot aşa de greu al regresiunii. La originea acestei boli Janet vede o înzestrare slabă a energiei vitale şi mai ales a celei psihice. Ea este o slăbire a energiei din cauza solicitării prea mari a condiţiei sociale, respectiv a familiei prea grele şi a profesiunii prea exigente şi

astfel peste puterile insului.

La început, Freud a văzut în această boală o tiranie a normelor morale asupra pornirilor libidinale, deci rezultatul unei inhibiţii prea insistente, care duce la refulări complete. Astfel o lega tot de sex. După experienţa clinică a primului război mondial, el vede, însă, în ea o boală a instinctelor morţii, care se opun celor ale vieţii şi pe care numai cu această ocazie le descoperă. Pe această cale el ajunge, însă, şi la o nouă restructurare şi definiţie a instinctelor înseşi, care, din porniri legate de *Libido,* ajung manifestări ereditare ale *Erosului* şi chiar ale *Vieţii* ca atare, aşa cum însăşi noua lor denumire arată.

INSTINCTE ALE VIEŢII ŞI INSTINCTE ALE MORŢII

Conjugarea sau interferenţa fiinţei cu lumea, cu scopul adaptării noastre la lume şi a lumii la noi, în vederea conservării şi dezvoltării fiinţei noastre şi a semenilor noştri, a celor din familie în orice caz, nu este numai sub semnul armoniei şi împlinirii, ci şi sub acela al luptei împotriva obstacolelor pe care le întîlnim în cale. Aceste obstacole constituie piedicile vieţii noastre sau conflictele, pe care trebuie să le învingem, pentru a nu ne înfrînge ele pe noi. Uneori, piedicile pot fi învinse, dar în acest scop este nevoie de luptă. Alteori, însă, ele nu pot fi înfrînte şi ne învîng ele pe noi. În consecinţă, retragerea din faţa lor este mai oportună. Frica e ruşinoasă, dar e sănătosă. Frica şi mînia sînt, astfel, cele două mecanisme de controlare ale adaptării noastre la lume sub unghiul primejdiilor obiective, date în afara vieţii noastre. Plăcerea şi neplăcerea erau mecanismele de reglare ale aceleiaşi adaptări sub unghiul fericirii noastre interioare. Primele controlează conduita propriuzisă, adică manifestările exterioare ale conştientului şi inconştientului. Celelalte au dea face numai cu aspectul conştient şi inconştient al conduitei, deci cu trăirea lor interioară.

Aşa stînd lucrurile, manifestările noastre de conştiinţă şi conduită nu sînt numai sub semnul instinctelor propriuzise, concepute ca diverse ramuri ale vieţii, cum sînt pornirile biologice de hrană, sete, căldură, apoi amorul propriu, sexul şi iubirea de părinţi şi mai ales de copii, controlate din interior, pe bază de plăcereneplăcere. Ci conştiinţa şi conduita noastră sînt şi sub semnul fricii sau mîniei, ocazionate de greutăţile şi primejdiile lumii exterioare, în care trăim. Instinctele vieţii – hrana, setea, amorul propriu, sexul, iubirea de părinţi şi copii – sînt sub semnul dragostei şi bucuriei faţă de viaţă şi semeni, fiind şi instincte

prime, adică înseşi ramurile vieţii. Instinctele morţii – frica şi mînia cu întreaga lor ramificaţie – sînt sub semnul sentimentelor de ură şi mînie, care duc la distrugerea adversarului sau a noastră. Ele sînt instincte servante, nu autonome cum sînt acelea ale vieţii, deoarece ele nu au un scop în sine, ci sînt în slujba lor. Distrugerea – deci moartea, nu viaţa, *Thanatos,* nu *Eros* – poate viza duşmanul şi atunci se poate ajunge la crimă, deci la *sadism.* Precum distrugerea poate privi şi propria noastră persoană şi atunci ajungem la *masochism,* care poate termina prin ucidere. În bună parte, aceste două porniri sînt reciproce, putînd fi trăite succesiv sau chiar simultan faţă de una şi aceeaşi persoană. Sadismul e de mai multe feluri, după cum serveşte unul sau altul din instinctele vieţii. În general, el duce la crimă şi, astfel, este factorul prim în criminologie. Felurită e şi frica, dar ea duce la distrugerea fiinţei însăşi, fiind astfel – atunci cînd depăşeşte măsura – o boală mintală. În crimă şi transgresiunea socială în general – cu care criminologia se ocupă – victime sînt oamenii şi societatea. De aici necesitatea justiţiei, menită săi apere. În frică – şi în răzbunarea împotriva noastră, care e masochismul – victimele sîntem noi înşine. De aceea, ea este o boală.

Persoanele normale, cu integrare socială sănătoasă şi onestă, reprezintă domeniul sănătăţii şi al ştiinţei, concepută ca o corectitudine socială. Ele sînt caracterizate prin fericirea în raport cu propria lor conştiinţă, prin corectitudinea faţă de semeni şi chiar prin puterea de iubire a semenilor, familiei, societăţii, clasei şi naţiunii. Persoanele învinse în viaţă reprezintă domeniul bolii mintale, fie că simptomele ei sînt travestirea, înşelarea proprie, cum e cazul în isterie, fie ca ele sînt frică exagerată, temeri nemotivate, prea mari şi nejustificate. Atari persoane sînt nefericite în raport cu propria lor conştiinţă, şi animate de sentimente de răutate, atunci cînd e vorba de semeni.

Ele sînt sub semnul urii, nu al iubirii, iar ura poate fi îndreptată atît în afară, faţă de semeni şi societate, cît şi înăuntru, faţă de propria persoană. Integrarea corectă şi eficientă în meserie, convieţuirea paşnică în societate şi familie, seninătatea clipelor de bucurie (şi de sănătate) sau puterea de iubire a oamenilor sînt semnul sănătăţii. Lipsa de integrare în meserie, familie şi societate, precum şi continua indispoziţie, conjugate cu sentimentele de răutate, sînt semnele bolii sau ale transgresiunii sociale. Adaptarea armonioasă sub semnul conservării şi dezvoltării fiinţei şi societăţii, în perspectiva bunăstării materiale şi spirituale, pe care cultura o defineşte, ne dă astfel un singur tip, acela al omului sănătos care e fericit, onest, bun şi creator de bunuri, avînd încredere în viaţă. Lipsa de adaptare, care afectează conservarea şi anulează

dezvoltarea, dă, în schimb, două tipuri mari: acela al crimei şi al nebuniei, după cum precumpăneşte sadismul sau masochismul. Sub semnul instinctelor morţii, nu ale vieţii, sînt atît nebunia sau patologia individuală, cît şi crima sau patologia socială.

CONŞTIENT ŞI INCONŞTIENT

În psihologia lui Wundt – care era suprema expresie a psihologiei ştiinţifice, zise academice – inconştientul ocupă doar o pagină şi jumătate. Mai atent faţă de inconştient este Ribot, dar, altfel, şi el tratează bolile mintale ca maladii ale atenţiei, memoriei, voinţei şi emotivităţii, care sînt fenomene conştiente. Şi mai atent faţă de rolul inconştientului în viaţa psihică este, însă, James, care influenţează atît de mult interpretarea lui Morton Prince asupra isteriei, în care inconştientul joacă un rol de seamă. Dar, promovarea deplină a inconştientului în psihologie şi psihopatologie revine lui Janet şi Freud, carei acordă atenţia cuvenită.

Janet percepe, însă, inconştientul automatizat, rezultat din repetiţia învăţăturii. Freud trece accentul de greutate pe cel refulat. James observase în primul rînd pe cel biologic, ereditar.

Simptomele bolii mintale sînt precumpănitor conştiente. Dar ele sînt efecte, nu cauze. În ceea ce priveşte cauzele înseşi, ele trebuie căutate, după Freud, în inconştient.

Între conştient şi inconştient el aşează subconştientul, iar între subconştient şi conştient interpune preconştientul. Discriminarea dintre aceste straturi este în funcţie de gradul mai dezvoltat sau mai puţin dezvoltat al inconştientului, respectiv al conştientului. Căci conştientul şi inconştientul nu sînt două straturi distincte şi astfel separate, ci ele reprezintă doi poli opuşi, pe care, în stare pură, nui găsim aproape nicicînd. În schimb, îi găsim în stare amestecată, cu o pondere care variază între 1,2,3…99% în favoarea conştientului sau inconştientului. În vorbire, de pildă, ideea este deplin conştientă. Dar frazele, prin care o exprimăm, sînt mai mult sau mai puţin conştiente. Mai puţin conştiente sînt propoziţiile simple, din care fraza se compune. Cît priveşte cuvintele, ele sînt aproape automat rostite. Literele sînt pronunţate în condiţii complet inconştiente, iar de diversele unde ale sunetelor, precum şi de uriaşul număr al mişcărilor din gîtlej şi întregul corp, nu avem nici o idee.

Preconştientul este stratul cel mai apropiat de conştiinţă, care bate la uşa ei pentru a intra. Subconştientul e ceea ce a fost în conştient şi poate să revină. Inconştientul biologic e ceea ce nu a fost nicicînd în conştient. Acesta e, în primul rînd, mecanismul sistemului nervos neurovegetativ, exercitat în condiţiuni normale. Inconştientul automatizat sau refulat e ceea ce a fost o dată în conştient, dar nu poate să mai revină decît eventual cu concursul psihologului sau psihiatrului, anume după o lungă şi laborioasă analiză, a visurilor mai ales.

După Janet şi Pavlov, cauzele bolii mintale, ale isteriei mai ales, trebuie căutate în automatizările – respectiv condiţionările – greşite. După Freud, ele trebuie căutate în refulările foarte puternice.

Un pom ca să crească are nevoie de seva pămîntului şi de căldura soarelui. La fel şi viaţa sănătoasă a omului. Ea are nevoie de izvorul de viaţă, care sînt instinctele de conservare şi dezvoltare a vieţii, apărate sau distruse de cele ale morţii, după cum acestea servesc sau deservesc instinctele vieţii. Dar viaţa are nevoie şi de manifestarea acestor instincte în acord cu normele sociale, care reglementează relaţiile dintre oameni, pentru ca toţi să̧i poată satisface şi gratifica instinctele lor. Conjugarea dezarmonioasă dintre instincte şi norme este cauzată de sălbăticia instinctelor, pe de o parte, şi de severitatea normelor, pe de altă parte. Înţelepciunea este îmblînzirea instinctelor şi îndulcirea normelor, precum şi căutarea locului şi momentului potrivit care asigură cel mai bun compromis între norme şi instincte. Un om supradotat erotic nu se va face preot celib, aşa precum cel cu instincte agresive puternice e bine să se facă militar, nu profesor sau medic. Cel fricos va alege o meserie ferită de pericol, iar nu pe cea de şofer sau aviator etc.

Atunci cînd contrastul dintre instincte şi norme este prea puternic, fie din cauza sălbăticiei instinctelor, fie din cauza severităţii absurde a normelor – aşa cum a fost cazul în Evul Mediu şi mai e şi acum în unele ţări şi mai ales în unele clase sociale prea puritane –, atunci *conflictul* este inevitabil. Dar, conflictul în sine nu e boală, precum nu e nici sănătate mintală, şi el poate duce la una sau la alta, după cum învingem sau ne învinge. În cursul exerciţiilor spirituale de la un liceu catolic, noul catihet tuna şi fulgera împotriva elevilor, acuzîndui de toate relele din lume, de viciul onaniei mai ales. La cîteva luni se constată că el era homosexual. Predicile sale apăreau ca un acord drăcesc cu divinitatea însăşi: iartămi, doamne, păcatele mele ca, în schimb, să fiu sabia lui Damocles împotriva celorlalţi, chiar dacă ei sînt mai puţin păcătoşi decît mine! Fiinţa sa era, astfel, un amestec de isterie şi delicvenţă, după cum „escrocheria” sa era

conştientă sau inconştientă, pe contul său sau al semenilor. El devenise victima propriilor conflicte. În schimb, la acelaşi liceu, un alt profesor, preot, dar căsătorit, era un model de simţ al măsurii, omeniei şi armoniei. Conflictele le învinsese el însuşi. La acelaşi liceu, era, apoi, un alt preot, prins de o tristeţe fără margini, precum şi tot mai lipsit de iniţiativă şi energie. În cazul său, tirania normelor morale îşi făcuse pe deplin efectul. El pierduse plăcerea de a mai trăi. După cîţiva ani sa sinucis.

Sănătatea mintală este produsul împăcării şi convieţuirii dintre instincte şi norme. Tirania instinctelor asupra normelor dă crima şi transgresiunea socială în general. Tirania normelor duce la boală mintală. Escrocheria, pe de o parte, şi isteria, pe de altă parte, sînt cele două formule de înşelare, care se situează între insanitatea morală şi schizofrenie sau melancolie involutivă.

Ciocnirea dintre instincte şi norme, ca şi rezolvarea conflictului dintre ele, prin stăpînirea de sine sau lipsa de orice control, nu sînt, însă, numai operaţii conştiente, ci şi inconştiente. Latura lor inconştientă este cea care predomină, iar conflictele cele mai periculoase, în cazul că au fost prost rezolvate, sînt cele din copilărie. La început, ele au fost mai mult sau mai puţin conştiente, cu timpul, anume atunci cînd încep simptomele bolii, ele au devenit mai mult sau mai puţin inconştiente. Dar nu prin uitare, ci pe bază de refulare.

Una din cele mai bune descrieri şi analize a luptei dintre instincte şi norme, conştient şi inconştient, este, fără îndoială, aceea a lui Flaubert, dar nu atît cea din *Doamna Bovary,* cît mai ales aceea din *Tentaţiunile Sf. Antoniu*. *Thais* a lui Anatole France ilustrează aceeaşi poveste.

SINE, EU ŞI SUPRAEU

În faza întîi a activităţii sale, încheiată prin sinteza care apare în *Introducere în psihanaliză,* sănătatea şi boala mintală sînt explicate de Freud prin raportul dintre conştient şi inconştient, iar accentul este pus pe sexualitate. Lucrările premergătoare ca *Sexualitatea infantilă, Cinci conferinţe asupra psihanalizei* – ţinute la institutul J. J. Rousseau din Geneva la invitaţia profesorului Claparède –, apoi, *Vorba de spirit, Psihopatologia vieţii cotidiene* şi mai ales *Semnificaţia viselor,* ilustrează aceeaşi teză.

În schimb, în faza a doua, inaugurată prin studiile *Dincolo de principiul plăcerii* şi mai ales *Eul şi Sinele,* se conturează conflictul dintre Sine, Eu şi SupraEu. El nu mai este legat numai de *Libido şi* de *Eros,* iar, în final, de instinctele vieţii şi ale morţii. Această nouă fază este elaborată în o seamă de alte studii, privitoare la nevroza de anxietate şi paranoia, care, în final sînt publicate împreună în noua lucrare de sinteză, *Noi lecţii asupra psihanalizei,* menită să completeze şi întregească *Introducerea în psihanaliză.* De aceea, aceste două lucrări, plus aceea asupra viselor, sînt nu numai operele de bază ale lui Freud, ci şi lucrările indispensabile pentru cunoaşterea adecvată a doctrinei sale. Din păcate, mulţi se opresc la prima lucrare, interpretînd, astfel, doctrina lui Freud în mod incomplet. Este adevărat că prilej de scandal a fost doar prima fază, care, din păcate, a influenţat atît de mult literatura, cea ieftină mai ales. În opera lui Thomas Mann şi mai cu seamă în aceea a lui O'Neill este, însă, considerată şi faza a doua. Pe de altă parte, O'Neill merge şi la lectura lui Adler şi mai ales a lui Jung, pe care, în faza sa finală, îl apreciază mai mult. La o apropiere de filosofie şi la o reinterpretare a nemuritoarei opere a lui Goethe, *Faust,* merg atît Thomas Mann, în *Dr. Faustus,* cît şi O'Neill, în *Lazarus a rîs* şi *Zile fără de sfîrşit*. Sub unghiul discuţiei care urmează, privitoare la relaţiile dintre Sine, Eu şi SupraEu, cele două drame ale lui O'Neill, de la mijlocul activităţii sale, *Din jale sa întrupat Electra* şi mai ales *Straniu interludiu,* sînt adevărate tratate de „nouă psihanaliză", desigur în formula artistică, chiar dacă o seamă de idei existenţialiste îşi fac şi ele apariţia, în *Straniu interludiu* mai ales. Aceste idei vor ajunge să joace rolul prim în *A venit Gheţărilă* şi îndeosebi în *Lungul drum al zilei către noapte,* care condensează nu numai autobiografia lui O'Neill, ci şi filosofia sa, îndeajuns de deprimantă. Aceasta chiar dacă, în *Dumnezeul Brown* şi *Lazarus a rîs,* precum şi în *Zilele fără de Sfîrşit,* accentul a fost pus pe rosturile pozitive ale iubirii, generatoare a bucuriei de viaţă.

În apele filosofiei existenţialiste se scaldă şi *Dr. Faustus,* chiar dacă interpretarea lui Mann e mai aproape de concepţia lui Nietzsche decît a lui Kierkegaard şi caută să se apropie mai mult de Goethe. Anume de un Goethe reinterpretat, în care, după toată probabilitatea, drama fiului lui Mann a avut cuvîntul ei. Instinctele vieţii şi ale morţii apar şi în *Alesul,* în care generator de opere etice este incestul, anume învingerea efectelor sale. În *Dr. Faustus,* izvorul valorilor estetice a fost învingerea parţială a homosexualităţii.

În faza primă a psihanalizei, instinctele aparţineau inconştientului, iar normele morale erau indentificate cu cenzura conştiinţei cît priveşte instinctele, ele aparţineau numai Libidoului. În faza a doua, conştiente şi inconştiente în acelaşi timp sînt atît normele, cît şi instinctele, iar acestea caracterizează nu numai *Erosul,* ci şi moartea, *Thanatos,* fiind – aşa cum am văzut – instincte ale Vieţii şi Morţii.

Caracterul inconştient al normelor se explică prin faptul că altoirea lor în structura vieţii noastre se face în copilărie, anume „în cei şapte ani de acasă", cînd ele nu sînt învăţate pe bază de explicare conştientă, şi sînt însuşite pe bază de „condiţionare", cum ar spune Pavlov. Adică prin mecanismul simplu al pedepsei şi recompensei, în care un rol esenţial îl joacă funcţiunea modelului de viaţă, pe care părinţii îl reprezintă. Astfel, însuşirea normelor – în condiţii mai mult sau mai puţin preconştiente – este nu numai impusă, ci şi acceptată, fiind nu numai o disciplină cu forţa, ci şi una cu drag consimţită. În acest mod, ele vin nu numai din afară, ci şi dinăuntru. Caracterul este produsul acestei duble discipline, interne şi externe.

În aceste condiţii conflictul dintre instincte şi norme nu mai este o neînţelegere gravă dintre conştient şi inconştient, ci o răzvrătire dintre instincte şi norme, Sine şi SupraEu, care se petrece în inconştient, anume în preconştientul copilăriei, cînd conştiinţa nu este îndeajuns de dezvoltată. Conştiinţa de mai tîrziu este un efect al acestor prime ciocniri din preconştientul copilăriei. Ea este o victimă în cazul bolii, cînd stăpînirea de sine eşuează şi o funcţiune de sinteză şi control de sine, atunci cînd ea este, şi rămîne, „stăpîna" vieţii.

Sinele este egal cu totalitatea pornirilor libidinale din inconştient, comune tuturor indivizilor. Caracteristicile sale fundamentale, după Freud, – aşa cum ele sînt rezumate de către HealyBronnerBowers – sînt următoarele:

„El conţine toate achiziţiile filogenetice.

E izvorul energiei instinctive a individului.

Reprezintă marele rezervor al libidoului.

Instinctele vieţii şi instinctele morţii luptă înlăuntrul său.

E regiunea, hinterlandul pasiunilor, instinctelor şi obişnuinţelor, devenite aproape instinctive.

E inconştient.

Principiul plăcerii îl domină în întregime.

Condus de principiul plăcerii el evită orice neplăcere şi durere.

El urmăreşte gratificarea pornirilor libidinale.

E amoral, ilogic şi nu are unitate de scop şi aspiraţii. Pornirile reprimate, refulate, ajung să facă parte tot din el".

Caracterul său amoral provine din principiul plăcerii, carel stăpîneşte cu deosebire. În consecinţă, pornirile din Sine caută cu orice prilej plăcerea, indiferent de căi şi mijloace. Orice stă în calea acestor plăceri e obstacol ce trebuie înlăturat, indiferent care sînt normele morale şi sociale, care au ridicat acest obstacol.

Caracterul ilogic e strîns legat de cel amoral. El provine din faptul că manifestarea pornirilor libidinale şi asociaţiile de idei şi evenimente sînt lipsite de orice principiu logic. Logica sentimentelor, pe cît de iraţională, pe atît de arbitrară, e singura logică cunoscută. În consecinţă, lucrurile aflate pe calea plăcerii sînt asociate împreună şi invers, indiferent de caracterele lor biologice, adică de contiguitatea în timp şi spaţiu, de principiul identităţii, contradicţiei sau terţiului exclus etc. Logica autistă, îndeosebi aşa cum ea se manifestă în visuri, este expresia cea mai pură a logicii afective, căreia Sinele i se supune.

Eul este rezultatul organizării vieţii sufleteşti în mod ierarhic şi unitar, în aşa fel încît pornirile libidinale sînt armonizate cu exigenţele sociale – de care ne vom ocupa la SupraEu. Eul e, pe latura de conştiinţă, ceea ce caracterul e pe latura de conduită. El are unitate în motivaţii şi aspiraţii, se supune logicii, e moral, social, fără aşi pierde, însă, caracterul vital. El e „sufletul", care uneşte materia cu „spiritul", ţinînd – aşazicînd – balanţa între pornirile instinctive, telurice, ce izvorăsc din adîncimile fiinţei noastre pămînteşti şi între aspiraţiile nobile, spirituale, graţie cărora tindem să ne ridicăm spre cer. El e – dacă ar fi să parafrazăm dictonul latin – expresie a fiinţei omeneşti şi nimic din ceea ce este omenesc nu îi e străin. Caracterele sale fundamentale – rezumate de HealyBronnerBowers – sînt:

„Este o organizare coerentă a proceselor mintale.

Aşa precum în Sine rolul fundamental e jucat de instincte, în Eu acest rol e jucat de percepţia lumii din afară, anume percepţia normelor şi legilor după care ea se conduce.

Despărţirea dintre el şi Sine nu este tranşată, radicală, ci treptată, continuă.

E reprezentantul lumii dinafară, adică mandatarul ei.

Reprezintă ceea ce noi numim raţiune şi balanţă, sănătate.

E o entitate, care porneşte dinspre lumea dinafară înspre cea dinăuntru şi începe prin a fi subconştient.

În natura sa este o precipitare a fixării erotice externe, asupra obiectelor din afară; e format în cea mai mare parte din identificările, care succed diferitele fixări erotice neizbutite, neadmise de lumea dinafară şi care tocmai de aceea au trebuit să fie părăsite; el e un rezervor al tuturor acestor amintiri.

Parte din el e conştientă, altă parte inconştientă; partea inconştientă, în momentul cînd devine conştientă, are şi efecte foarte puternice.

Reglează toate procesele sale; e, deci, propriul său regulator.

Represiunile pornesc din el şi e punctul lor de plecare.

El ţine în frîu SupraEul, îndulcind exigenţele sale hipermorale şi hiperexigente.

Sublimarea are de obicei loc prin intermediul Eului; graţie mediaţiei sale energia libidinală erotică, îndreptată spre o persoană de sex dinafară, e transformată în energie erotică, narcisiacă, îndreptată spre propriul corp.

În somn el doarme, deşi mai continuă, totuşi, să exercite o oarecare cenzură asupra visurilor.

El caută să fie moral.

În virtutea relaţiilor sale cu sistemul perceptiv, în care este cuprinsă lumea din afară, procesele mintale, interioare sînt aşezate în ordine, atît pe plan temporal, cît şi pe plan spaţial, puse fiind în acord şi cu realitatea.

E în serviciul a trei stăpîni şi în consecinţă este ameninţat din trei părţi: lumea externă, pornirile libidinoase din sine şi severitatea SupraEului.

Controlează modalitatea şi descărcarea excitaţiilor”.

În una din lucrările sale, publicate spre sfîrşitul vieţii, Freud revine cu o serie de precizări, privitoare la raporturile dintre Sine şi Eu. Reproducem aceste precizări după rezumatul aceleiaşi lucrări a doctorului Healy şi a colaboratorilor săi:

„Sinele produce puterea care mînă; Eul e instrumentul, maşina, roata, prin care această putere ajunge la scop.

Pornirile libidinale din Sine vreau gratificare imediată şi nu sînt dispuse să aştepte, de unde şi eşecul lor atît de des; Eul e pacient şi precaut, el vede pericolul, care e iminent din cauza antagonismului dintre Sine şi normele după care se conduce lumea dinafară şi de aceea încearcă o mediaţie şi împăcare.

Eul, în îndatoririle sale faţă de sine, trebuie (a) să pîndească momentul cel mai bun pentru gratificarea pornirilor libidinale, în aşa fel încît exigenţele lumii dinafară să nu fie bruscate; (b) sfătuind – în acelaşi timp – Sinele să fie mai cumpătat, mai pacient şi să se mulţumească cu mai puţin, eventual şi cu substitute, compensaţii şi chiar acestea numai la momentul prielnic, oportun.

Pe măsură ce Eul creşte şi se dezvoltă, el trebuie să înveţe că există şi o cale indirectă de gratificare a pornirilor libidinale, anume aceea care „consistă în schimbarea condiţiilor în lumea dinafară în aşa fel încît noile condiţii să fie mai înţelegătoare şi binevoitoare faţă de pornirile atît de capricioase ale Sinelui, care e şi rămîne un mare copil”. Aceasta este suprema performanţă a Eului.

El apreciază cînd este oportun ca pasiunile să capete frîu liber şi cînd e nevoie de anumite lupte şi bravări, pentru ca manifestarea lor să nu fie împiedicată. Acest discernămînt este Alfa şi Omega înţelepciunii practice.

Între Ego şi Sine nu este o opoziţie inerentă; în cazul persoanei normale, sănătoase, ele merg mînă în mînă.

În copilărie, Eul e slab şi puţin diferenţiat de Sine, cu care în bună parte se confundă: în consecinţă, el este capabil să intre dea dreptul în panică în faţa unei porniri libidinale puternice. Astfel, în loc săşi îndeplinească funcţiunea sa de canalizare a pornirilor libidinale şi de acordare a lor cu exigenţele lumii, el fuge din calea ei, dîndui frîu liber,

sau angajează lupta faţă de ea şi o reprimă”.

SupraEul creşte şi se dezvoltă din Eu, anume din acea parte a Eului care se ocupă cu respectarea normelor sociale şi morale. El se identifică cu aceste norme făcînduse avocatul lor şi servindule cu cel mai mare zel posibil. Caracterele sale, aşa cum ele sînt rezumate de Healy, sînt următoarele:

„El e în mare parte inconştient; e independent de Eul conştient şi în mare parte inaccesibil lui.

E mai departe de conştient decît Eul.

Este „moştenitorul complexuiui Oedip”, adică un fel de precipitat al procesului de identificare cu părinţii „întrun fel oarecare combinat împreună”.

E un fel de depozit al primelor fixări libidinale asupra obiectelor şi persoanelor externe.

Reprezintă, totuşi, o reacţiune împotriva preferinţelor, legate de primele fixaţii de mai sus.

Are o serie de puncte de contact cu înzestrarea filogenetică a fiecărui individ, adică cu moştenirea arhaică, comună speţei.

E un împrumut al Eului infantil din puterea părintelui, cu care copilul sa identificat; acest împrumut e folosit, totuşi, în reprimarea complexului Oedip.

Funcţiunea sa principală este critica, pe care el o exercită faţă de Eu, pe care îl găseşte prea binevoitor cu Sinele, duşmanul său de moarte. De aici sentimentul de vină, pe care îl dă Eului, care ajunge să se simtă – din cauza acestui sentiment – un fel de complice cu Sinele.

El lucrează în felul unui imperativ categoric, care nu discută, şi cere totală supunere. De aci caracterul său compulsiv.

E una cu ceea ce în limbaj popular se numeşte conştiinţă.

Tinde să fie hipermoral şi tiranic faţă de Eu.

El e, totuşi, în strîns contact cu Sinele şi uneori poate să acţioneze faţă de Eu ca un reprezentant al Sinelui.

Altfel, este foarte puţină comunicaţie între pornirile libidinale şi exigenţele SupraEului.

Ştie mai multe asupra Sinelui decît asupra Eului.

E susceptibil de influenţare şi în perioada matură a vieţii, deşi îşi

păstrează dea lungul întregii vieţi caracterul fixării sale din prima tinereţe.

E o expresie permanentă a influenţelor părinţilor.

Eul matur ajunge uneori în stare să domine SupraEul".

Precizările de mai sus arată întrun mod care exclude orice îndoială natura socială a SupraEului. El nu e decît mandatarul normelor morale şi sociale, sădite în persoana copilului din primii ani, în formă mai mult sau mai puţin imperativă. De aici şi faptul că el este în cea mai mare parte inconştient. Sădirea normelor morale a început din prima copilărie, cu reglarea nutriţiei, somnului şi mai ales a sfincterului şi a scaunului, apoi spălarea, îngrijirea îmbrăcăminţii, mîncarea cu furculiţă şi cuţit, însuşirea bunelor maniere, respectul părinţilor etc. Este foarte probabil că identificarea cu părintele de acelaşi sex are o foarte mare importanţă. Este foarte îndoielnic, însă, ca pentru acest lucru e absolută nevoie şi de complexul Oedip. Această identificare se poate face şi fără acest complex. În acest scop, e suficientă influenţa socială, a familiei îndeosebi, care recomandă: „fii cuminte ca tata", „iubeşte pe tata, fiindcă el ne aduce de mîncare", „ascultă de tata fiindcă el e bun", „fii cuminte că te spun lui tata" etc. Toate aceste recomandări, precum şi prestigiul de care părintele se bucură în actuala organizare a familiei sînt suficiente motive pentru a determina pe copil să vadă în el persoana cea mai însemnată, cu care să se complacă mai mult şi pe care săl imite în cea mai mare măsură.

Între Sine, Eu şi SupraEu, există o continuă interferenţă. Sinele vrea satisfacerea tuturor pornirilor sale, SupraEul admite doar cîteva şi numai în anumite forme sociale accesibile, iar Eul încearcă o operă de împăciuire, îmblînzind pornirile din Sine şi îndulcind exigenţele morale din SupraEu, în aşa fel încît *Forma* – cum ar zice Pirandello sau Klages – să nu sufoce *Viaţa,* iar *Viaţa* să nu distrugă *Forma.* În această operă de sinteză, echilibru şi împăciuire, Eul dă uneori dreptate mai mult Sinelui, alteori mai mult SupraEului. În primul caz avem indivizii predispuşi spre boemă, lipsiţi de organizare, pradă ispitelor şi pornirilor, carei stăpînesc în mod capricios şi lipsit de logică; în al doilea caz avem indivizi pedanţi, formalişti şi dogmatici, predispuşi spre filistinism, punctuali, organizaţi etc. pînă la a distruge Viaţa. Între ei, avem indivizi cumpăniţi, oameni în sensul cel mai adecvat al cuvîntului, cărora dictonul latin *Homo sum et nihil humanum a me alienum puto,* li se potriveşte în sensul cel mai larg al cuvîntului.

Echilibrul dintre Sine şi SupraEu, evident, este o opera în timp. El începe din frageda copilărie, şi Eul ţine loc şi SupraEului şi continuă, apoi, dea lungul copilăriei, cînd apare şi SupraEul. În general, SupraEul nu reuşeşte nicicînd să controleze toate pornirile din Sine. Anumite porniri rămîn în afară de controlul său. Ele constituie partea de *infantilism* şi copilărie a fiecărei persoane mari. Numărul pornirilor libidinale, controlate de Eu şi SupraEu, este în creştere la persoanele nevropate şi ajunge să distrugă aproape în întregime atît SupraEul, cît şi Eul, cu excepţia Eului infantil, din prima copilărie, la care bolnavul mintal revine şi se fixează.

MECANISMUL DEZVOLTĂRII

În lupta dintre Sine şi SupraEu, în care Eul încearcă o sinteză, intervin, cum am văzut, o seamă de mecanisme, cu ajutorul cărora Eul încearcă posibilitatea unei convieţuiri între instincte şi norme. Graţie lor, Eul caută o soluţie de sinteză sau cel puţin un compromis acceptabil între pornirile instinctive şi norme, Viaţă şi Formă. El rezolvă, astfel, atît transgresiunile libidinale, care duc la insanitatea morală, din care izvorăşte crima, precum şi diversele frustrări, anxietăţi şi travestiri, din care naşte nebunia.

Identificarea cu unul din părinţi sau cu ambii, pe carei luăm drept „model" de viaţă, este unul din aceste mecanisme de dezvoltare a personalităţii noastre. În perioada şcolară, aceeaşi funcţiune de model o poate îndeplini un profesor sau profesoară, după cum e vorba de băieţi sau fete. Aceste „modele" pot fi pozitive sau negative, după cum idealul de viaţă, legat de ele, este moral şi realizabil, ori imoral şi irealizabil. Greta Garbo, evident, nu poate fi realizată de orice fată, deşi, pe vremuri cel puţin, mai bine de o treime din tinerele vlăstare feminine visau să o reîntruchipeze, aşa cum Cezar Petreseu a arătat întrunul din romanele sale. Băieţii au visat să fie un Fr. March, G. Cooper, Chaplin sau cel puţin Tarzan. Robin Hood a fost altă figură istorică ce a aprins fantezia copiilor. Tarde a aşezat, de altfel, imitaţia la baza societăţii şi culturii, dar fără să uite invenţia, creaţia, care joacă un rol mai important. În perioada individualismului exagerat al structurii burgheze, America creştea copiii cu visul de a deveni fiecare un Lincoln. Azi se mulţumeşte cu principiul omului potrivit la locul potrivit, pe măsura puterilor fiecăruia şi conform cu vocaţia lor. Idealul etic realizabil duce la sănătate, integrare socială şi muncă productivă. Cel irealizabil conduce spre

reveniri cu eşecuri continue, care, în final, înfrîng dezvoltarea sănătoasă, onestă şi armonioasă. Sentimentul aventurii umane, pe care Don Quijote îl ilustrează, face parte din frămîntarea vieţii din toate timpurile şi toate locurile. Această aventură trebuie însă întregită cu bunulsimţ al realităţii, pe care Sancho Panza îl reprezintă. O'Neill susţine că Faust şi Mefisto fac parte din fiecare om şi nu sînt două fiinţe izolate. Goethe însuşi lea gîndit astfel – spune el –, atunci cînd a formulat tulburătoarea sa judecată: două inimi bat în pieptul meu. Dar dacă dragostea şi raţiunea, instinctele şi normele se luptă în inima noastră, atunci e bine să ştim că sinteza lor poate fi realizată numai prin întregirea reciprocă dintre imaginaţie şi simţul realităţii. Ea e condiţionată, astfel, de ponderea dintre *principiul plăcerii*, care stăpîneşte instinctele vieţii, şi cel al *datoriei,* care derivă din normele morale. Între ele trebuie să găsim o sinteză conformă cu *principiul realităţii*. Condiţia armoniei e *măsura*.

Evitarea sau înlăturarea este opusul identificării. În măsura în care se leagă cu modele de viaţă dinafara vieţii noastre, ea reprezintă ceea ce nu trebuie să facem. Modelele pozitive, care duc la identificare şi introiecţie, sînt sub semnul iubirii şi funcţiunii de catexis sau fixare pozitivă. În schimb, modelele negative, care avizează şi indică contraimitaţia, rămîn sub semnul urii, exercitînd astfel o funcţiune de anticatexis sau fixare negativă.

Formula superioară a dezvoltării rămîne sublimarea cînd sacrificăm o plăcere prezentă mai mică şi de durată scurtă pentru una mai mare şi de durată lungă din viitor, pentru care, însă, trebuie să luptăm. O plimbare cu o fată drăguţă este, desigur, mai agreabilă decît învăţarea sau cursul. Dar să cazi la examene este foarte dezagreabil. Să rişti diploma este şi mai neplăcut. În schimb, săţi termini studiile în mod strălucit, să te realizezi în meserie, să întemeiezi o familie sănătoasă şi fericită, cu bunăstarea asigurată, este suprema fericire, aşa cum Goethe însuşi o spune. De aceea, sublimarea intervine nu numai în *Werther,* ci în aventura fiecăruia în viaţă, chiar dacă obiectul ei este eventual mai modest, cum e şi destinul unora dintre cei care nu aspiră să se identifice cu Goethe însuşi.

MECANISMUL DE APĂRARE

Rezolvarea sintezei dintre Sine şi SupraEu nu este totdeauna posibilă pe baza mecanismului de dezvoltare, întemeiat pe operaţia de catexis şi anticatexis,

adică *identificare* şi *evitare,* înlăturare. În consecinţă, sîntem avizaţi la o seamă de mecanisme de apărare, care oferă soluţii de surogat.

Refularea, adică aruncarea şi ascunderea în inconştient a unei dorinţe irealizabile, este o măsură de apărare. Acesta este, de pildă, cazul celui deziluzionat în dragoste, care nu vrea să mai ştie de iubită, caută să o scoată din viaţa lui şi chiar să o uite cu totul. În cazuri de mare disperare, el nu vrea să mai ştie de dragostea însăşi şi recurge, astfel, la inhibiţia ei totală.

Refularea poate apare şi în legătură cu instinctele agresive sau chiar cu frica. Precum ea poate să apară şi în legătură cu amorul propriu, atunci cînd el este exagerat. Domeniul ei prin excelenţă este, însă, şi rămîne acela al cîmpului vast al manifestărilor sexuale, pe care Freud, la început cel puţin, atît de mult la explorat, chiar dacă el în faza a doua sa îndreptat spre nevroza de anxietate.

Paralel cu *refularea,* asistăm la un proces de *proiecţie,* în care idealul dorit, dar imposibil de realizat, este contrafăcut şi îmbrăcat în culori opuse, de respingere, nu de atracţie. Povestea strugurilor acri o ilustrează. Iubita, care nu a răspuns dragostei, ajunge, în final, să aibă toate defectele din lume. Călugărul îmbracă în aceleaşi culori dragostea însăşi, pe care Rodin şio imagina în mîna lui Dumnezeu însuşi. Pe drumul acestui mecanism de apărare, greşelile noastre ajung să fie vinile celorlalţi. Urîm persoana care nu ne iubeşte, dar pretindem că ne urăşte ea; urîm persoana care ne pedepseşte pe dreptate, şi pretindem că ea ne persecută, deoarece ne urăşte etc. Există şi cazuri cînd ura este transformată în iubire. În parte cel puţin Sf. Paul a ilustrato. Scopul acestor *formaţiuni reactive de contrafacere* a relaţiilor noastre cu lumea este totdeauna uşurarea tulburărilor din propria noastră conştiinţă şi încetarea, eventual chiar anularea, motivelor de anxietate, pe care le aduce. Căci veacul nostru, după unii, se desfăşoară sub imperiul tensiunii, anxietăţii, încordării continue sau stressului, cum se mai spune. Consecinţele acestei continue sări de stress se repercutează nu numai asupra minţii şi inimii în sens psihologic, ci şi asupra minţii în sens biologic, aşa cum profesorii Moga şi Hărăguş arată. Alte repercusiuni de ordin biologic sînt asupra stomacului, aşa cum grupul gastritelor, bazate numai pe „nervi", nu şi pe o tulburare de ordin anatomic şi fiziologic ori biochimic, ilustrează. Constipaţia mintală şi corporală este alt simptom al acestor formaţiuni reactive negative, precum produs al aceluiaşi mecanism este *negativismul* însuşi, ce caracterizează atît de mult unele persoane psihopate, anume acelea care sînt sub imperiul nevrozei de anxietate şi suferă de toate ipohondriile din lume. În cazul lor, singura cale de a te înţelege cu ele este a spune *nu,* pentru a obţine din partea

lor*da.* În cazul recomandării pozitive, ele vor adopta o atitudine negativă. Un prieten foarte drag, care suferea de mania persecuţiei, fixată asupra altui prieten, avea convingerea că acesta umblă săl otrăvească. De aceea, evita să mănînce la restaurant, sigur fiind că ospătarii sînt plătiţi săi pună otravă în mîncare – *Bine,* iam spus, uite *mănînc eu din farfuria ta. – Deci teai înţeles şi tu cu el,* a fost răspunsul său. Ulterior, cu un aer foarte grav şi îngrijorat, o opreşte pe soţia mea să cumpere cartofi de la o ţărancă, spunîndui cu un aer conspirativ: „*Sînt cartofi otrăviţi de X pentru mine"*. Şi, totuşi, în final, graţie unei psihoterapii îndelungate, el a putut fi vindecat. Cartea lui Ch. Beers, *Miam regăsit mintea,* ilustrează aceste mecanisme, vindecate de înţelepciunea profesorului său de literatură franceză, nu de psihologie. Ulterior Beers înfiinţează *Asociaţia de Igienă Mintală,* al cărui secretar general a rămas pînă la moarte. Aceasta înseamnă că psihoterapia nu solicită imediat un specialist şi poate fi, uneori, şi mai strălucit efectuată de o personalitate laică, a cărei prestigiu intelectual şi moral este, însă, deosebit.

În cursul studiilor mele la Universitatea Harvard, am ajuns să locuiesc la prima gazdă solicitată, avînd impresia căi fac un real serviciu, închiriind camera oferită. La cîteva zile, iam înţeles îngrijorarea. În camera de la parter, ea trăia cu alte două surori, nemăritate şi ele, dar mai bătrîne. Una nu se ridica din pat, iar cealaltă nu părăsea fotoliul. Sora mai mică susţinea singură gospodăria. Pe ambele surori trebuia să le nutrească direct la pat sau în fotoliu, deoarece nici la masă nu se aşezau. Celeia din pat trebuia săi poarte şi grija scaunului, ca şi la copiii de un an. Neputînduse mărita, ambele au dezvoltat o gravă isterie, care evoluase cu timpul întro nevroză de anxietate, ce terminase prin o gravă schizofrenie, caracterizată prin retragerea în copilărie, cu declinarea oricăror răspunderi de gospodărie şi meserie. Este procesul regresiunii, în care bolnavul declină răspunderea situaţiilor maritale şi profesionale, proprii vîrstei mature, şi – sub pretextul unei boli organice imaginare – se retrage în condiţiile de viaţă ale copilăriei, în care întreţinerea sa este lăsată în seama semenilor. În condiţii mai puţin grave, o altă fată bătrînă, profesoară la un liceu de fete, continua să se îmbrace şi să vorbească ca o fetiţă de 16 ani, neputînd admite, în interioritatea conştiinţei sale, că vîrsta a trecut de mult peste dînsa şi timpul măritişului e mult înapoia ei. *Infantilismul* este produsul acestui mecanism de *apărare prin regresiune,* în care fiinţa, învinsă în viaţă, se retrage în fazele din copilărie, în care conflictele nu apăruseră. Reîntoarcerea în sînul lui Avraam povesteşte acelaşi vis al copilăriei pierdute şi chiar al sînului mamei, spre care, atunci cînd

sîntem învinşi în viaţă, căutăm, din toate răsputerile, să ne reîntoarcem.

COMPLEXELE OEDIP ŞI ELECTRA

În drama lui Oedip, atît de strălucit transpusă în operă de Enescu, complexul cu acelaşi nume este sub semnul destinului, căruia nefericita fiinţă umană nu i sa putut opune cu toate stăruinţele disperate ale părinţilor. În Simfonia a Va de Beethoven, lucrurile se petrec, însă, altfel şi soarta este luată în mînă. Dar, aşa cum spune Titulescu în conferinţa sa de la Universitatea Cambridge, soarta este numai creaţia celor tari, şi nu a celor slabi, pe care ea îi învinge. În acest mod, aventura umană este epopee pentru unii, drama pentru alţii şi comedie pentru ceilalţi. Freud nu a sesizat, însă, această varietate a epopeei, dramei sau comediei umane, cum ia spus Balzac, şi a perceput numai drama, susţinînd atît universalitatea, cît şi inevitabilitatea fixării erotice a băiatului faţă de mamă şi a fetei faţă de tată. La o interpretare fatalistă – cum cred unii – însă, el nu a ajuns, deoarece ambele complexe pot fi învinse, ajungînd să fie chiar izvor de conduită etică, atunci cînd ele ocazionează funcţiunea pozitivă a „modelului" de viaţă al părinţilor pentru copiii lor. *Din jale sa întrupat Electra* a marelui dramaturg american ilustrează ambele complexe, iar în *Straniu interludiu* intervine numai complexul Oedip, ca şi în *Fraţii Karamazov* sau *Hamlet.* Acelaşi complex întîlnim în *Sparkenbrooke* de Ch. Morgan, *Muntele vrăjit* de Thomas Mann, *Forsyte Saga* şi *Comedia modernă* de Galsworthy, *Copii şi amanţi* de D. H. Lawrence etc.

În toate aceste cazuri, complexul Oedip nu este atît o apariţie inevitabilă şi universală, dependentă de evoluţia însăşi a copilăriei – cum Freud susţine –, ci e mai degrabă rodul unei fixări prea puternice a mamei faţă de băiat, ocazionată de viaţa ei erotică nesatisfăcută. El este, astfel, rezultatul unei *condiţionări sociale* şi nu *produsul inevitabil al evoluţiei psihologice* ca atare. Intuiţia artistică a scriitorilor a fost mai bună decît interpretarea ştiinţifică a lui Freud, limitată la experienţa sa clinică, prin care a văzut şi sănătatea, nu numai boala. Nu este mai puţin adevărat că cel puţin complexul Oedip este mult mai frecvent decît sîntem dispuşi să credem, filistinii mai ales, chiar dacă rezultatele sale nu sînt nici pe departe atît de grave cît Freud le estimase.

În lucrările sale de psihanaliză socială şi a culturii, *Totem şi tabu,* pe de o parte, *Analiza Eului şi psihologia masei,* pe de altă parte, Freud a aşezat

complexul Electra şi mai ales Oedip la însăşi temelia comunităţii şi a culturii, interpretînd astfel sociologia şi antropologia socială în termeni de psihologie, e adevărat socială, ca şi la Wundt şi McDougall. Cercetările de antropologie de teren – deci la faţa locului şi nu în speculaţiile din biroul de lucru, făcute ulterior de Malinowski, Mead şi Benedict – arată, însă, că nu complexul Oedip determină cultura, ci structura socială şi culturală are un cuvînt de spus asupra lui. Probă că în o seama de comunităţi primitive – mai aproape de *Paradisul pierdut,* ca să zicem aşa, ori cel puţin de visul lui Rousseau – complexul Oedip nu apare, deoarece problema sexualităţii este rezolvată sub semnul „naturaleţei" din *Bucolicele* şi *Georgicele* lui Virgiliu, iar nu sub acela al refulărilor din civilizaţia occidentală, stăpînită încă prea mult de cenzura absurdă a Evului Mediu. De fapt, cam aceeaşi atitudine sănătoasă a fost adoptată în statele noastre, încă atît de aproape de etica lui Virgiliu. De aceea, lucrarea lui Freud, *Inconfortabilitatea culturii,* priveşte numai cultura apuseană din „mănăstirile şi castelele Europei", pe care Henry James atît de mult lea admirat. Cultura Americii sa orientat, însă, tot pe drumul bucolic, inaugurat de Thoreau şi mai ales de Hawthorne, pe care apoi exponenţii revoltei literare de la Chicago, în frunte cu Jack London, T. Dreiser, Upton Sinclair, Sinclair Lewis şi Sherwood Anderson, lau continuat. Nu este mai puţin adevărat că problema sexului în general şi a complexului Oedip în special intervine şi în opera lui Dreiser, Lewis şi mai ales Anderson, care – sub acest unghi, prin *Winesburg Ohio* – este dea dreptul un emul al lui O'Neill, pe care Thornton Wilder, Arthur Miller, Anderson, iar mai nou Albee, îl continuă. În „castelele şi mănăstirile" din Austria apare complexul Oedip în opera lui Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannsthal, precum şi în *Salomeea* lui O. Wilde, orchestrată de Strauss.

Analiza făcută de Freud asupra unui tablou al lui Da Vinci – în care Isus este ţinut în braţe de Maria, dar îşi îndreaptă mîinile spre Magdalena – este o mărturisire despre acelaşi complex, fixat însă, de astă dată, asupra unei alte persoane, care împlineşte funcţia de mamă adoptivă. De fapt, tabloul tălmăceşte însăşi viaţa lui Leonardo, care a exprimat în opera sa – fără să vrea – propria sa trăire. Profunzimea acestei analize a impresionat nespus de mult cercetările literare şi artistice, aşa cum omagierea fondatorului psihanalizei de către literaţi şi artişti – nu numai psihologi, sociologi, filozofi şi psihiatri – arată.

PARANOIA

A treia nevroză cu care Freud sa ocupat, pe lîngă isteria de travestire şi cele trei stări de anxietate neurotică, morală şi de realitate, este paranoia sau complexul de megalomanie, care merge mînă în mînă cu cel de persecuţie şi inferioritate. Grandomania este doar manifestarea prin care el este compensat. Freud, la fel ca şi alţi psihiatri – printre care în primul rînd Storddard –, îl corelează cu homosexualitatea, asupra căreia încă din antichitate, din cea greacă mai ales, stăruia legenda unei „dragoste superioară". Aceasta, datorită faptului că o dată cu instaurarea patriarhatului, sa acreditat şi teza că unirea dintre bărbat şi bărbat – amîndouă fiinţe superioare – ar fi deasupra celei normale, în care apare şi fiinţa pretins „inferioară" a femeii, împotriva cărei Nietzsche şi Schopenhauer atît de mult au tunat şi fulgerat. La originea tragediei elene – din lucrarea cu acelaşi nume – Nietzsche vede chiar lupta dintre matriarhat şi patriarhat cu triumful acestuia din urmă. Puţin înainte, Goethe afirmase, însă, principiul eternei feminităţi care ne înalţă şi care după toată probabilitatea este mult mai aproape de adevăr. Nu este mai puţin adevărat că Oscar Wilde, ca şi Proust de altfel, au căutat să contrazică înţeleapta sa afirmaţie. Sincera mărturisire a păcatului, cu bucuria revenirii la normal, apare în opera lui Gide, *Dacă boaba de grîu nu moare*. *Dr. Faustus* a lui Thomas Mann încearcă un nou elogiu al pretinsei logodne dintre geniu şi homosexualitate, în care un cuvînt de spus are şi sifilisul. Povestea sa rămîne, totuşi, cum nu se poate mai dureroasă şi îndurerată, iar geniul formei, în care povestea este îmbrăcată, nu poate acredita „blestemul" ce a plutit deasupra fiului său, distins scriitor şi el, care din această cauză sa sinucis. În literatura noastră apare doar vigoarea poporului tînăr, nu şi simptomele popoarelor obosite. Singurul caz de homosexualitate a fost conexat numai cu viaţa proprie a unui renumit om de teatru, scriitor şi actor în acelaşi timp, cunoscut şi pentru modul elegant cum purta „fracul" şi „monoclul". În spatele acestei pretenţioase şi mai ales preţioase atitudini de aroganţă se ascundea intimitatea sa cu valetul, care a încercat săl suprime cu stiletul în momentul cînd sa simţit „trădat" pentru o femeie. Expert psihopatolog la scandalosul proces – ale cărui dezbateri au apărut în *Tratatul de medicină legală* al regretatului profesor M. Minovici – a fost KrafftEbbing de la Universitatea din Viena, autorul cunoscutei lucrări *Psychopatologia sexualis.* Al doilea tratat clasic asupra perversiunilor sexuale este acela al lui H. Ellis, *Psihopatologia sexului.*

Este de observat că atît Freud, cît şi KrafftEbbing şi Havelock Ellis – cei trei mari erotologi ai veacului nostru – acordă o importanţă redusă onaniei în etiologia bolilor mintale. În întreaga sa experienţă clinică, Freud nu a întîlnit un singur caz de boală mintală cauzată de acest viciu. După părerea acreditată în opinia publică, ea este cauza tuturor bolilor. Ea este găsită, însă, ca simptom în boala mintală. Dar această funcţiune de simptom în boala mintală e un lucru, iar cea de cauzare e altul. Nu se pune căruţa înaintea cailor. După judecata lui Freud, onania este un joc al sexului, care intervine în faza falică şi dispare în cea genitală. Dacă, însă, onania este prea frecventă şi durează după etatea de 16 ani, atunci ea este, desigur, un simptom psihopat, care trebuie vindecat. Ocurenţa ei maximă intervine între 12–14 ani, cînd ea este proprie aproape tuturor copiilor. După toată probabilitatea, spune Ellis, în această perioadă este practicată de 99%, iar un procent minte. Această afirmaţie trebuie luată mai degrabă ca o butadă, deoarece este puţin probabil ca frecvenţa onaniei să fie atît de ridicată. Mai ales atunci cînd copilul duce o viaţă sportivă, în aer liber şi nu una de recluziune şi lîncezeală.

În schimb sentimentul de culpă, pe care unii pedagogi şi chiar părinţi îl dezvoltă în mintea copilului, făcîndul să creadă că acest joc al sexului este suprema crimă şi nenorocire, are efecte nocive. Ca să ferească elevii de acest viciu, directorul unei şcoli normale culca elevii cu lampa aprinsă, plătind diferenţa de lumină din hrana lor. Un altul recomanda elevilor din clasele ultime de liceu contactul sexual cu prostituatele, carei apărea mai puţin negativ. Onania ducea, după părerea sa, atît la pierderea memoriei cît şi a inteligenţei. Atari păreri greşite, acreditate doar de opinia publică, nu de experienţa ştiinţifică, apar şi în cartea doctorului Sterian, *Educaţia sexelor,* pe care în ultimii ani de liceu o citeam toţi elevii din cursul superior chiar la Blaj. Aceasta chiar dacă respectiva carte se afla întrun exemplar sau două, ea fiind complet interzisă. Lectura ei ar fi fost pur şi simplu prilej de eliminare. Şi, totuşi, o citeam cu toţii. Iar necazul nu era că o citeam, ci acela că ideile ei asupra onaniei – precum şi a înlocuirii ei prin contactul sexual cît mai de timpuriu – erau cu totul greşite. Mai eronate rămîneau, totuşi, părerile dascălilor noştri. O lectură asupra sexului trebuie făcută, desigur, iar medicul şi mai ales psihologul este chemat să o conducă. Lucrarea lui H. Ellis, *Psihologia sexului,* a rămas de mai bine de patru decenii cea mai bună. La noi, un început a fost făcut de prof V. Săhleanu. Dar problema nu e numai biologică, legată de sexul propriuzis, ci şi psihologică, precum şi socială şi culturală. Ea este, în adevăr, o problemă a *Erosului,* aşa cum grecii şi

Platon, în primul rînd, lau definit, şi aşa cum în zilele noastre Max Scheler în lucrarea sa asupra simpatiei şi îndeosebi Ed. Spranger în frumoasa sa operă, *Psihologia tinereţii, îl* apropie şi analizează. Pe acelaşi plan de gîndire se înscrie şi lucrarea lui H. Ellis, *Dansul vieţii,* în care problema Erosului este dezbătută în primul rînd sub unghiul artei. Căci Erosul este şi rămîne supremul izvor al artei, precum şi suprema artă a vieţii. De aceea, apropierea şi cercetarea sa trebuie făcută atît sub unghiul igienei şi al eticii, cît şi al esteticii. Politica struţului este, în orice caz, cea mai puţin înţeleaptă.

INTERPRETAREA VISELOR

Psihanaliza, aşa cum însuşi numele arată, înseamnă o analiză a vieţii psihice. În adevăr, la început ea a fost mai mult o metodă decît o teorie. Nu e mai puţin adevărat că, în final, ea sa conturat şi ca o teorie, anume cea mai de seamă teorie a persoanei umane, aşa cum Lindzey şi Hall observă în excelenta lor lucrare, *Teoriile persoanei.*

În această psihoanaliză – cum la început psihanaliza a şi fost numită – analiza visurilor a ocupat o poziţie de frunte, ea fiind principala cale de pătrundere în inconştient cu scop de lămurire şi luminare a tainelor pe care adîncimile sale le ascund. De aici şi expresia de psihologie a adîncimii sufleteşti sau psihologie abisală, cum Blaga a numito.

De fapt, în metodologia psihanalitică, analiza visurilor propriuzise începe cu analiza reveriilor de peste zi. Căci, precum bine ştim, există şi visuri albe, cu ochii deschişi, iar ele nu se deosebesc principial de cele din timpul somnului, cu toate că au o sistematizare mai logică. Aceasta, tocmai din cauza participării conştiinţei la procesul lor de desfăşurare. În schimb, ele sînt mai puţin semnificative pentru procesele inconştiente propriuzise, pentru cele din inconştientul adînc refulat mai ales. Tot de aici şi lipsa lor totală de logică. Dar, dacă logica nu este concepută numai sub unghi raţional – aşa cum apare în tratatele respective, menite să servească gîndirea şi mai ales judecata ştiinţifică –, ci ea este definită şi ca o logică afectivă şi volitivă, cu elemente inconştiente şi astfel şi iraţionale în ambele cazuri, pe care o întîlnim în domeniul artei, atunci lipsa de logică a viselor e mai mult aparentă. În orice caz, ea nu e mult mai mare decît în o seamă de opere de artă suprarealiste.

Această logică emotivă a viselor din cursul somnului nu e sub semnul principiilor logice raţionale, cum sînt identitatea, contradicţia, terţiul exclus, or legile dialectice. Ci ea e sub imperiul afinităţilor şi mai ales al contrarierilor emoţionale, în care dorinţele ascunse şi refulările se manifestă liber, fără cenzura conştiinţei şi a Eului. Ea nu se exprimă, de asemenea, în noţiuni mai mult sau mai puţin abstracte, ci în simboluri concrete, în care analogia şi metafora joacă rolul prim. În schimb, ele par să fie stăpinite nu numai de tiparele noastre personale în interconexinne, ci şi de cele sociale, colective. Interpretarea viselor din toate timpurile, începînd cu acelea ale lui Iosif din Biblie, se bazează pe aceste simboluri şi tipare sociale, pe arhetipurile inconştientului social, cum leau numit K. Jung şi Mircea Eliade. De acest inconştient colectiv sa ocupat şi Freud

în cele două lucrări de psihologie socială ale sale amintite. Dar, valorificarea sa optimă a făcuto numai Jung, pe care el, la început, la preţuit atît de mult, propunîndul ca preşedinte al *Asociaţiei internaţionale de psihanaliză*, în momentul înfiinţării ei. Ulterior, însă, ei sau despărţit pe chestiunea importanţei exagerate a sexului, pe care Freud în prima etapă a gîndirii sale a accentuato atît de mult. Despărţirea lor nu a fost, însă, şi pe tehnica de interpretare a viselor, sub unghiul arhetipurilor sociale mai ales. De aceea, asupra analizei viselor vom reveni, după ce vom expune „gîndirea simbolică" a lui Jung, Cassirer şi Mircea Eliade.

Alături de analiza viselor şi a reveriilor de peste zi, Freud a acordat o deosebită importanţă şi diverselor lapsuri, precum şi actelor şi cuvintelor greşite care dezvăluie taina refulărilor din inconştient. Psihoanalizînd un băiat de 14 ani, Freud observă o pată la încheietura pantalonilor lui. *Dar ce este această pată?,* întreabă el.– *O, na, nie!* (O, nu, nicicînd) răspunde băiatul. În limba germană, asocierea acestor cuvinte dă exact cuvîntul *onanie,* pe care băiatul, vădit jenat, dorea săl ascundă. Respectivele cuvinte, prin care actul de contestare este făcut, descoperă exact ceea ce copilul dorea să ascundă. În loc de a spune „declar şedinţa deschisă", un preşedinte spune „declar şedinţa închisă". El ştia că şedinţa aduce demiterea sa. De aceea în inconştient ar fi preferat mai degrabă să o închidă.

STRUCTURA PERSOANEI

La început, psihologia a fost constituită numai ca o ştiinţă a fenomenelor de conştiinţă. În cele din urmă însă, ea a cuprins în domeniul ei de cercetare şi pe cele din inconştient. Pe această cale, ea a descoperit nu numai legăturile strînse dintre conştient şi inconştient, ci şi structura persoanei umane, concepută ca o unitate în multiplicitate cu continuitate în discontinuitate, ce rezultă din împletirea instinctelor şi a normelor sociale. Ea a descoperit astfel şi unitatea vieţii psihice, nu numai fenomenele sale. Psihologia fenomenelor de conştiinţă fusese o psihologie fără suflet, cum a spus Lange. În acest mod, psihanaliza a terminat prin a fi o psihologie a întregii persoane, *Gesamtpersonlichkeit,* cum a spus compatriotul nostru, doctorul Franz Alexander, în cartea sa *Psihanaliza persoanei întregi,* publicată în cadrul Institutului de psihanaliză din Berlin. Ulterior, distinsul medic braşovean pleacă în SUA, unde înfiinţează şi

conduce Institutul de psihanaliză din Chicago, la care anexează şi o clinică psihologică, fiind – ceva mai tîrziu şi profesor de clinică psihologică la Univesrsitatea din Michigan. El scrie, apoi, *Psihanaliza şi medicina somatică, Curs de psihanaliză,* precum şi o *Antologie a psihanalizei şi* alta a psihiatriei dinamice, editate împreună cu Helen Ross.

Medicina clasică, în frunte cu Virchow, a studiat boala numai în legătură cu organul. Azi ea este studiată şi în legătură cu persoana bolnavului. Unii spun chiar că există numai bolnavi, nu boli, deoarece maladia este totdeauna susceptibilă de individualizare, simptomele şi cursul ei variind de la om la om. Precum ea variază şi de la clasa la clasă socială şi chiar de la naţiune la naţiune, precum şi de la cultură la cultură. Meritul neopsihanalizei, inaugurată de Alexander şi dezvoltată, în continuare, de Rapaport, PumpianMindlin, Hall etc., constă tocmai în această integrare a bolii mintale în structura persoanei din societatea dată, la epoca de cultură respectivă. Există de fapt, atît boli, cît şi bolnavi, anume bolnavi cu familia, clasa şi naţiunea dată, în epoca lor respectivă. Cu alte cuvinte, boala, la fel ca şi sănătatea sînt fenomene ale fiinţei în raport cu lumea, în care ea trăieşte. Meritul prim în a fi scos în evidenţă această conjugare, interconexiune şi interacţiune dintre om şi lume, revine psihologiei funcţionale a lui Brentano, profesorul de psihologie de la Viena, principalul emul al lui Wundt, care a preconizat psihologia conţinutuală, concepută ca o chimie a vieţii psihice. Herbart, Taine şi empiriştii, în frunte cu Locke în Anglia şi Condillac în Franţa, o concepuseră ca o mecanică. Aceeaşi teză a fost pusă în discuţie şi în biologie, în legătură cu raportul dintre organ şi funcţiune. În concepţia lamarckistă şi neolamarckistă era mai importantă funcţiunea, iar în neodarwinisn, organul. Şi aceeaşi teză a fost dezbătută şi în sociologie, după cum unii au considerat mai importantă instituţia, iar alţii, valoarea. Materialismul dialectic susţine întregirea lor reciprocă sub unghiul interconexiunii şi interacţiunii, definită prin cele trei legi dialectice. Biologia, psihologia şi sociologia de azi confirmă această teză cu caracter de sinteză.

În cadrul acestei interpretări din vremea noastră, cu caracter dialectic şi de largă sinteză, conjugarea dintre fiinţă şi lume, deci interconexiunea lor sub unghiul adaptării active şi pasive în perspectiva dezvoltării şi conservării, nu poate fi studiată numai dinspre interioritatea conştiinţei şi inconştientului, respectiv Sine, Eu şi SupraEu, care priveşte doar individul, conceput ca o insulă solipsistă. Ci ea trebuie privită şi dinspre societate şi lume, aşa cum ele se reoglindesc în *actele de conduită*. Cele două categorii de fenomene – procesele

din conştiinţă şi actele de conduită – se leagă, desigur, conduita fiind la urma urmei o manifestare a conştiinţei. Dar, aceasta nu înseamnă că efectul – respectiv conduita – nu se poate răsfrînge asupra conştiinţei, acţionînd asupra ei retroactiv, aşa cum conexiunea inversă, feedback, arată. Prin urmare, autonome şi independente, dar în acelaşi timp şi conexate, deci reciproc dependente, sînt amîndouă. Pe de altă parte, discriminarea dintre a fi şi a apare, care stă la baza travestirii, nu este numai în raportul dintre conştient şi inconştient, cînd ele sînt în conflict. Ci ea apare şi în raportul dintre conştiinţă şi conduită, pe care vechiul proverb – ori te poartă cum ţie vorba ori vorbeşte cum ţie portul – o arată. Povestea calului troian ilustrează o atare simulare socială, faţă de semeni şi nu faţă de propriul conştient. În consecinţă, deosebirea dintre *a fi şi a apare* trebuie studiată atît din unghiul introspectiv al raportului dintre conştiinţă şi inconştient, cît şi sub unghiul extrospectiv al raportului dintre individ, semeni şi societate. În acest scop, R. MüllerFreinfels, în lucrarea sa *Cunoaşterea oamenilor si tratarea lor*, introduce treimea *Natură, Rol, Mască, în* care masca, respectiv travestirea sau simularea, aparentă, este studiată atît în raport cu natura, recte Sinele – şi atunci vorbim despre deosebirea dintre natură şi norme, adică rol social – cît şi în raport cu conştiinţa, care, în calitatea ei de mandatară a normelor sociale, reprezintă rolul – şi atunci vorbim despre deosebirea dintre rol şi mască, ultima fiind concepută acum ca o făţărnicie faţă de semeni şi societate, iar nu faţă de noi înşine. Cu alte cuvinte, în cazul din urmă apare între conştiinţă şi conduită, iar nu între conştient şi inconştient. Întrun caz, ne înşelăm pe noi înşine în mod inconştient, deoarece nu ne dăm seama, iar în celălalt, înşelăm pe alţii, în mod conştient. În primul, avem dea face, cu o boală mintală, iar în al doilea, cu una socială.

Studierea structurii umane în raport cu societatea, cu conştiinţa deplină a interferenţei reciproce dintre persoană şi lume, apare în lucrarea lui Freud asupra lui Moise, scrisă după refugiul său de la Viena la Lordra. În această lucrare, el nu mai studiază numai acţiunea individului asupra societăţii, ci şi a societăţii asupra persoanei umane. În primul caz, avem o sociologie psihologică, iar în al doilea, o psihologie sociologică. În opoziţie cu ele este psihologia biologică, care studiază acţiunea corpului asupra structurii psihice, aşa cum ea apare în biotipologia lui Kretschmer, elaborată în faimoasa sa lucrare *Corp şi caracter.* Spre sfîrşitul vieţii sale, Freud însuşi îşi dă seama că domeniul patologiei mintale depăşeşte pe acela al nevrozelor şi psihopatiilor şi cuprinde şi pe acela al psihozelor. Cu studiul nevrozelor a ajuns la structura persoanei umane în termeni

de Sine, Eu şi SupraEu. Treimea Natură, Rol şi Mască apare în interacţiunea dintre individ şi societate, privită dinspre ambii ei factori.

În această privinţă, Shakespeare a fost mai cuprinzător. Pe proba de foc a practicii a pus accentul şi Goethe, dar romanele sale, la fel ca şi acelea ale lui Rousseau, iar azi Gide, Proust, Joyce, Kafka etc. sînt, în primul rînd, o analiză introspectivă, pe care o găsim la Flaubert, Thaekeray, Henry James, şi mai ales la Dostoievski. În schimb, Tolstoi şi Balzac îşi concentrează atenţia asupra conduitei, aşa cum Ibrăileanu arată în studiul său atît de fin şi pătrunzător, *Analiză şi creaţie*.

Dar, asupra acestor probleme, care reprezintă tematica principală a altor curente în psihologia persoanei, vom reveni.

În concluzie, psihanaliza a valorificat, în psihologie, importanţa deosebită a primilor ani din copilărie, în care inconştientul joacă un rol foarte mare. Ea a recunoscut importanţa factorilor ereditari, dar de ei nu sa ocupat, precum a neglijat şi influenţa factorilor din a doua copilărie, care începe cu şcoala, apoi a celor din meserie şi căsătorie. Studiul a fost focalizat aproape numai asupra factorilor emotivi, de ordin inconştient, iar rolul inteligenţei a fost neglijat. Cît priveşte controlarea observaţiilor introspective prin cele extrospective, ea nu a fost făcută. Importanţa sexualităţii a fost cu totul exagerată, iar cuprinderea funcţiunilor nutritive şi eliminatorii în domeniul ei a fost greşită.

Conştiinţa acestor grave neajunsuri a apărut, în final, la Freud însuşi. Cu atît mai prezentă este ea la reprezentanţii de azi ai psihanalizei, care valorifică nu numai reînnoirile lui Freud, ci şi pe acelea ale lui Adler şi Jung**.** Precum ei caută şi valorifică şi noile contribuţii ale psihologiei persoanei, care este pe drum de a realiza completitudinea de determinare şi interpretare a fiinţei umane în raport cu societatea şi la epoca de cultură dată.

De aceea, judecata finală asupra psihanalizei va putea fi conturată numai după expunerea celorlalte curente, care au depăşit unilateralitatea ei şi au adus, astfel, o cuprindere mai adecvată a tuturor manifestărilor umane.

Bibliografie

Adler, A., *Uber den nervösen charakter,* Bergmann, Wiesbaden, 1912;

Alexander, F., *Psychoanalysis of the Total Personality,* Ner, & Ment, Disease Publ., N.Y., 1930;

Freud, S., *Gesammelte Schriften***,** Vol. IX, Intern. Psychoan. Verlag, Wien. Editarea completă a operei sale este făcută şi în limba engleză, *The Standard Edition of the Complet Psychological Works***,** Hogarth Press London. La PUF din Paris au apărut *Introducere în psihanaliză, Noi lecţii de psihanaliză, Interpretarea viselor* etc. Alte lucrări sînt editate la Payot;

Hall, C. S. şi Lindzey, G., *Psychoanalytic theory and its applications in the social sciences.* În: *Handbook of Social Psychology***,** Vol. I, AddisonWesley, 1954, aceiaşi autori;

Healy, Bronner, Bowers, *The structure and meaning of psychoanalysis***,** Knopf., N.Y., 1930;

Malinowski, M., *Sex and reppresion în savage society***,** Harcourt Brace Co., N.Y., 1927;

Mărgineanu, N., *Psihologia germană contemporană***,** Inst. de Psihologie al Univ. din Cluj, 1931;

Mărgineanu, N., *Psihologia persoanei***,** Ed. a IIa, Editura Universităţii din Cluj, 1944.

PopescuSibiu, I., *Psihanaliza lui Freud***,** Ed. IIa, C.R., 1947;

Rapaport, D., *The structure of psychoanalytic theory***.** În: *Psychology: a study of a science***,** Vol. III, McGraw Co., N.Y., 1959.

CAPITOLUL II

PSIHOLOGIA INDIVIDUALĂ

În copilăria sa, Demostene a fost gîngav, dar în faza maturităţii sale, a devenit cel mai mare orator al Atenei. În acest scop, în tinereţe a vorbit ani în şir cu o piatră în gură. În momentul cînd a compus Simfonia a IXa, Beethoven a fost surd, iar de acest defect a suferit mult înainte, din copilărie chiar, dar aceasta nu la oprit să devină un mare geniu muzical, după unii chiar cel mai mare. Napoleon şi Eugen de Savoya, precum şi Ştefan cel Mare au fost mici de statură, ca şi Genghis Han, de altfel. Şi totuşi, ei au fost unii din cei mai mari conducători de oşti din lume. Ca student, T. Roosevelt a fost bolnav de tuberculoză şi a trebuit să se retragă din universitate. Ulterior, el este unul din cei mai viteji colonei ai Statelor Unite, cel mai curajos şef al miliţiei din New York şi unul din cei mai vijelioşi preşedinţi.

Eroul principal din cunoscutul roman al lui Somerset Maugham, *Robia umană*, este şchiop, precum şchiop a fost şi *Timurlenk*, numele însuşi însemnînd acest lucru, dar inferioritatea lor organică a fost din nou prilej de compensare şi învingere a ei. Un vechi proverb spune, de altfel: „Să te ferească Dumnezeu de bătaia şchiopului".

Nu este mai puţin adevărat că nu toţi şchiopii ajung un Timurlenk, nu toţi oamenii scunzi ajung Napoleon, Eugen de Savoya sau Ştefan cel Mare, şi nu toţi bolnavii de tuberculoză ajung un T. Roosevelt. Precum nu toţi paraliticii ajung un Franklin D. Roovevelt, nepotul primului şi ambii străluciţi preşedinţi ai Statelor Unite ale Americii. Pentru aceasta mai e nevoie şi de o inteligenţă cu totul deosebită, precum şi de un caracter foarte bine organizat, cu ajutorul cărora să putem compensa efectele inferiorităţii organice.

Pe de altă parte, există inferiorităţi care nu se pot compensa. Acesta e cazul inteligenţei însăşi. Un debil mintal nu poate ajunge nici măcar un om cu inteligenţă normală. Cu atît mai puţin poate el deveni un geniu.

În acelaşi timp, este, apoi, cazul să observăm că există şi personalităţi cu structură armonioasă, în care *expresia* structurii lor proprii, native, precumpăneşte faţă de *compensarea* diverselor defecte. Acesta a fost cazul lui

Goethe, de pildă.

Prin urmare, elaborarea şi evoluţia personalităţii umane este atît produsul propriilor însuşiri, a căror *expresie* ea este, precum şi rodul unor *compensări* a eventualelor scăderi, pe care ea le are şi pe care, printro exersare sistematică, le poate îndrepta, dacă inteligenţa şi mediul, cel social mai ales, o ajută.

Psihologia din veacul trecut a pus accentul pe dezvoltarea însuşirilor native. Un cuvînt hotărîtor asupra ei a avut teoria selecţiei naturale a lui Darwin, care afirma conservarea celui „tare" şi dispariţia celui „slab". Transpusă în filosofie, această biologie a dat teoria „supraomului", propusă de Nietzsche. Despre geniul ereditar a vorbit apoi Galton, întemeietorul eugeniei şi ginerele lui Darwin. Pentru el, „igiena rasei", întemeiată pe ereditate, era problema de bază a evoluţiei umane. Despre „omul ales" de la naştere a scris şi Carlyle, precum şi Plutarch. Tot despre „oamenii mari" vorbeşte şi Brandes, cum şi Ibsen, pe care primul atît de strălucit îl comentează. Sub influenţa acestor idei de sfîrşit de veac este, la început, şi B. Shaw în *Om şi SupraOm*, poate şi în *Înapoi la Mathusalem*, cu toate că, în final, dramaturgul englez descoperă importanţa decisivă a mediului social şi a educaţiei.

Asupra importanţei mediului social atrage atenţia sociologia, precedată de antropologia socială şi culturală, care apar tot în veacul trecut, dar ulterior biologiei şi psihologiei. Ele se consolidează ca ştiinţe sistematic închegate numai în veacul nostru. Evoluţia lui Shaw de la Nietzsche şi Carlyle la socialism se consumă sub semnul acestei dezvoltări a ştiinţelor sociale. Precum tot sub imperiul acestei evoluţii se face trecerea de la psihanaliza lui Freud, cu accentul pe ereditate, spre psihologia individuală a lui Adler, care aşează greutatea pe determinismul social al persoanei umane.

De la Nietzsche pleacă, în parte, atît Freud cît şi Adler. Dar, din filosofia sa individualistă Freud ia cunoscuta sa teză, după care „în fiecare adult se joacă un copil", pe care o foloseşte drept *motto* pentru ediţia definitivă a operei sale. Prin aceasta el vrea să scoată în evidenţă importanţa covîrşitoare a primilor ani din copilărie în elaborarea şi conturarea persoanei umane. Pe primii cinci ani pune accentul şi Adler. Dar clădirea originară din aceşti ani el nu o vede sub unghiul relaţiilor erotice, luate în sensul larg al cuvîntului, ci sub acela al amorului propriu, anume al instinctului de conservare şi dezvoltare sau „voinţa de putere", cum a numito Nietzsche, inspirat în bună parte din Schopenhauer. De Schopenhauer a fost influenţat şi Ribot, fondatorul psihologiei franceze pozitive. Această deosebire de vederi dintre Freud şi Adler a prilejuit demisia lui Adler de

la preşedinţia *Asociaţiei de psihanaliză* din Viena, fondată de Freud şi apoi constituirea *Asociaţiei de psihologie individuală*, dedicată învăţăturii sale.

Noua denumire este sub influenţa psihologiei lui Dilthey, concepută ca o ştiinţă a spiritului şi nu a naturii. Deci *Geisteswissenschaft*, nu *Naturwissenschaft*, cum psihologia lui Wundt se străduia să fie. La fel ca Wundt, fondatorul psihanalizei încerca să definească manifestările psihice în termeni de chimie şi fizică, legînd energia libidinală de cea fizică. Sub influenţa noii dezvoltări a ştiinţelor sociale, Adler consideră că energia psihică e deosebită de cea fizică. Cea fizică este sub semnul cauzalităţii mecanice şi este lipsită de individuaţie, fiind generală, adică una şi aceeaşi oriunde şi oricînd. În opoziţie cu ea este cea psihică, supusă totdeauna procesului de individuaţie şi explicabilă în termeni de finalitate, scopuri, ţeluri, nu cauze. Deci în raport cu planurile de viitor, nu cu pricinile din trecut. În acest mod, psihanaliza explică fenomenele psihice prin cauze de ordin general, *comune* tuturor oamenilor, în vreme ce psihologia individuală interpretează manifestările sufleteşti prin ideea de finalitate, care variază de la individ la individ, fiind supusă *indviduaţiei*.

COMPLEXUL DE INFERIORITATE

Sentimentul inferiorităţii organice sau complexul de inferioritate este azi tot aşa de cunoscut ca şi complexul Oedip sau Electra. Aceasta, atît în literatură cît şi în vorbirea de toate zilele, în care expresia de „complexat" este azi pe deplin acreditată.

În dramaturgia lui O'Neill apar, de fapt, ambele categorii de complexe, precum apar şi arhetipurile din psihologia analitică a lui Jung, ceea ce dovedeşte lectura sa bogată, la care el a adăugat, însă, şi meditaţia filosofică, indispensabilă unei capodopere. În acest scop, el sa inspirat din drama antică şi mai ales din Shakespeare şi Goethe, care au strălucit atît de mult prin adîncimea ideilor lor. *Împăratul Jones* concretizează un complex de inferioritate, anume unul legat de rasă, de care negrii, care vin în contact cu albii, par să sufere foarte mult. În Statele Unite ale Americii există o întreagă industrie cosmetică, menită să facă părul lins şi faţa mai smeadă. Aceasta pentru a face negrii să semene mai mult cu albii. În schimb, complexul de inferioritate, dependent de o cauză organică, apare în *Cocoşatul de la Notre Dame* a lui Victor Hugo. În literatura noastră, el este analizat de BrătescuVoineşti în *Niculăiţă Minciună* şi mai ales în *În lumea*

dreptăţii, fiind dependent, în primul caz, de condiţia socială, plus o uşoară inferioritate organică. Sentimentul inferiorităţii, determinat de condiţia socială, este dezbătut şi de Cezar Petrescu în *Întunecare* şi stă la baza procesului de „dezrădăcinare", caracteristic elementelor rurale, emigrate la oraş, în marile metropole mai ales, de care Maurice Barrès a făcut atît de mult caz. Sub influenţa tezei sale sînt atît BrătescuVoineşti, cît şi Cezar Petrescu. Complexul de inferioritate, cauzat de o inferioritate organică, nu a cruţat, de altfel, nici pe unii autori, cum a fost Camil Petrescu, Matei Caragiale etc. Primul a ilustrat un sentiment de inferioritate organică, fiind surd şi mic. Şi, poate era surd, tocmai fiindcă era mic. Cu alte cuvinte, surzenia sa pare să fi fost mai mult psihologică decît biologică. În preocupările sale heraldice, Matei Caragiale compensa o condiţie socială, care părea săl fi supărat, de asemenea, foarte mult. Doi oameni atît de inteligenţi, cum au fost Goga şi Iunian, purtau tocuri foarte înalte, pentru a părea cît de cît mai înalţi. Alţii, în schimb, doreau să pară mai scunzi. Încercarea de a ascunde chelia este prea cunoscută în cazul multor oameni de mare valoare, cum a fost frumosul Alcibiade, care, din acest motiv, nu se despărţea de coif. Unii vor să pară mai frumoşi, iar alţii mai deştepţi. Mania vorbei de spirit e una din manifestările acestora din urmă. Voinţa de putere sau complexul de masculinitate, cum i se mai spune, de care a suferit Hitler atît de mult, a fost explicat de o seamă de psihologi prin impotenţa sexuală de care el a suferit. În schimb fostul său căpitan de companie, Roehm, ulterior comandatul trupelor de asalt, pe care Hitler îl ucide cu propria sa mînă, suferea de un complex de inferioritate provocat de homosexualitate. În lucrarea sa, devenită clasică, *Psihopatologie şi politică*, profesorul Harold Lasswell arată că o seamă din conducătorii nefaşti ai popoarelor au suferit foarte grav de o inferioritate sau alta. Megalomania sau grandomania, precum şi setea de putere, sînt produsul acestor inferiorităţi. De ele pare să fi suferit şi fostul mareşal Antonescu, care, pe lîngă faptul ca a fost mic de statură, a suferit în tinereţe şi de tuberculoză. Destul de mic şi mai ales foarte urît a fost Frederic cel Mare, iar numai mic a fost, cum am văzut, Napeleon etc. În schimb, Alexandru Macedon a strălucit prin dezvoltarea armonioasă, care pare să fi caracterizat atît de mult şi pe Goethe. Nu este mai puţin adevărat că un anumit sentiment al inferiorităţii nu a fost străin nici de viaţa sa glorioasă. De aceea, se pare că nimeni nu e numai *expresia* talentelor sale, ci şi produsul unor *compensări*, în care anumite inferiorităţi sînt învinse. La unii precumpăneşte, însă, împlinirea armonioasă a personalităţii, în vreme ce la alţii trag mai greu în cumpănă compensările.

Medic fiind, Adler sesizează, la început, numai complexele de inferioritate de ordin corporal, mergînd pe teza, acreditată în medicina somatică, după care bolile, legate în acea vreme numai de diversele organe, ar avea la temelie un defect organic. Aceste defecte de dezvoltare au, însă, şi urmări psihice, nu numai biologice, aşa cum tuberculoza şi diversele maladii de cord arată. Lui Adler îi revine meritul de a fi sesizat şi urmărit aceste repercusiuni psihice ale diverselor organe şi funcţiuni corporale, insuficient sau defectuos dezvoltate.

Elaborarea primă a acestei teze apare în lucrarea sa, *Sfinţi şi eroi*, în care susţine că, în general, sfinţii au fost la început păcătoşi, suferind de felurite defecte morale, aşa cum eroii au fost, după părerea sa, persoane care, în copilărie şi tinereţe, au suferit de diverse defecte şi boli trupeşti. Prin urmare, – spune el – dezvoltarea personalităţii nu este atît o expresie a însuşirilor native, cum înainte sa crezut, ci ea este mai degrabă o compensare a diverselor defecte de ordin organic, corporal. Această dezvoltare prin compensaţie, şi nu prin expresia directă a însuşirilor native, ar reprezenta, după gîndirea lui Adler din această primă etapă, calea general umană de evoluţie.

Ceea ce el pare să uite – aşa cum de la început i sa obiectat – este că opera însăşi de compensaţie se face tot în direcţia unei înzestrări superioare, iar nu în alta a unei aptitudini inferioare. De pildă, Beethoven sa făcut muzician, nu pictor. Or, aptitudinea de compozitor nu depinde numai de ureche, ci şi de un sentiment al ritmului, nu numai al tonului, precum şi de un simţ al armoniei, pe care compoziţiile sale îl exprimă atît de strălucit.

În timpul primului război mondial, Adler este medic militar. În această situaţie, el îşi dă seama că, în fond, de complexe de inferioritate nu sufereau numai cei cu diverse defecte corporale, ci şi aceia cu un corp normal dezvoltat, dar care, în copilărie, au avut sentimentul că starea economică şi mai ales socială a părinţilor, precum şi condiţia lor de locuit şi îmbrăcăminte, au fost supărătoare în raport cu aceea a unor copii mai bogaţi şi mai bine văzuţi sub unghi social. Cu alte cuvinte, cauza care declanşează complexul de inferioritate nu este numai biologică, ci şi socială. Copilul suferă din cauza unui tată beţiv şi cu profesiune necalificată sau chiar „jenantă", cum sînt acelea de măturător de stradă, hamal, curăţitor de closete. El poate suferi, de asemenea, din cauza unei mame cu moravuri uşoare, pe care mamele celorlalţi copii nu o primesc în casa lor. Atari complexe de inferioritate de ordin social pot să apară şi la copiii cu dezvoltare corporală pe deplin normală. Cu atît mai grave sînt ele la copiii cu defecte trupeşti, care au o sensibilitate mai mare. După toată probabilitatea, aceste

complexe de inferioritate de natură socială par să fie mai importante decît cele de natură organică.

Aceste defecte sociale, la fel ca şi cele biologice, dau naştere la complexe grave de inferioritate tot numai în copilărie. De aceea, la formula că omului matur copilul ia fost tată, subscrie şi Adler, nu numai Freud, dar cu deosebirea că unul vede aproape numai sexul, în vreme ce celălalt aşează toată greutatea pe instinctul de conservare şi dezvoltare pe care amorul propriu îl exprimă. Inferioritatea organică, la fel ca şi Libido, sînt ereditare. În schimb, inferioritatea socială este dobîndită. Prin urmare, sub influenţa mediului social este nu numai educaţia prin care căutăm să învingem complexul de inferioritate, ci şi complexul însuşi, atunci cînd el este de ordin social.

Mediul social nu cuprinde numai strada şi şcoala, ci şi familia, iar factorul cel mai important este atitudinea părinţilor faţă de copii. Există părinţi careşi laudă copiii mereu, în mod exagerat şi de cele mai multe ori fără motiv, uitînd săi mai dojenească din cînd în cînd, cel puţin atunci cînd greşelile sînt mai mari. Precum există şi părinţi fără inimă, carei ceartă mereu, acuzîndui de toate relele şi defectele din lume. Greşite sînt ambele atitudini. Răsfăţarea din caleafară va dezavantaja copiii atît în jocul cu semenii lor, cît şi în adaptarea lor şcolară, deoarece aceste noi relaţii sînt pe bază de întrecere dreaptă şi nu de favoare. În acest mod, copiii vor ajunge să se simtă nedreptăţiţi chiar şi atunci cînd atitudinea colegilor lor şi a profesorilor e cea justă. Aceasta, deoarece ei se aşteaptă numai la favoare, nu şi la egalitatea dintre faptă şi răsplată. Astfel, ei ajung să urască şcoala şi se vor plînge ca sînt persecutaţi, căutînd orice pretext de a nu merge la scoală. La fel vor proceda mai tîrziu şi în meserie. În schimb, cearta continuă şi fără motive, precum şi acuzaţia neîncetată de vini imaginare vor face copiii săşi piardă încrederea în puterile lor proprii. Învinşi în familie, vor rămîne înfrînţi şi în şcoală, precum şi în viaţă.

ORDINEA NAŞTERII

Atitudinea părinţilor faţă de copii variază nu numai de la familie la familie, ci şi în interiorul uneia şi aceleiaşi familii. Căci una este atitudinea lor faţă de primul copil, alta faţă de al doilea şi alta faţă de ultimul.

Copilul prim este, de obicei, cel mai dorit. De aceea, el e şi cel mai răsfăţat. Şi nu numai de către părinţi, ci şi de către bunici.

Această răsfăţare e şi mai exagerată atunci cînd el rămîne copil unic. Din aceste motive, nu este nici o mirare că atît din punct de vedere clinic, cît şi din punctul de vedere infracţional, copilul unic este acela care are maximum de şanse pentru a se îmbolnăvi mintal sau pentru a se face culpabil de o vină sau alta, aşa cum statisticile arată. Nu e mai puţin adevărat că aceste statistici sînt departe de a indica o regularitate prea mare a simptomelor de patologie şi criminologie ale copilului unic, aşa cum Adler a crezut. Este vorba, prin urmare, de o tendinţă spre o regularitate statistică şi nu de o lege ştiinţifică propriuzisă.

Apariţia celui de al doilea copil este susceptibilă de a provoca la primul copil un *complex de detronare*. Din obiectul tuturor atenţilor din partea tuturor, copilul prim ajunge pe planul al doilea. De aci antipatia şi uneori ura sa faţă de copilul ai doilea. De pildă, o fetiţă de doi ani întreabă pe mama sa: „cînd duc copilul mic de la ei de acasă ca să scape odată de el". Există şi cazuri, e adevărat foarte rare, cînd copilul prim loveşte pe cel de al doilea, precum nu lipsesc nici cazurile – cu totul excepţionale – cînd primul copil încearcă săl sugrume chiar, pe al doilea. Gelozia primului copil faţă de al doilea e, în orice caz, regulă. De aceea, părinţii ţin de obicei partea copilului mai mic. O dată, pentru că el e mai mic şi neajutorat, iar a doua deoarece în atari condiţii el este cel mai iubit. Din aceste motive, copilul prim se resemnează cu noua situaţie, carel frustrează de dragostea de care sa bucurat în trecut şi devine un resemnat, care încearcă însă să se mai răzbune din cînd în cînd prin o seamă de mecanisme de apărare, cum sînt urinatul în pat pînă la 3–5 ani, eventual şi mai tîrziu, apoi plîngerea de dureri de cap sau stomac etc. Prin aceasta, el caută să atragă din nou atenţia asupra sa, iar în acelaşi timp se bucură de îngrijorarea părinţilor, pe care el o provoacă. În general, el are tendinţa de a deveni un introvertit, precum şi un înfrînt.

Copilul al doilea are, dimpotrivă, înclinaţia spre o evoluţie inversă. În raport cu cel mai mare, el e dezavantajat deoarece e mai slab şi acesta poate oricînd săl bată. În schimb, părinţii îi ţin aproape totdeauna partea. În acest mod, el ajunge în cele din urmă să fie un învingător şi dezvoltă o atitudine de agresivitate şi iniţiativă, nu de retragere şi învingere. El evoluează, de asemenea, spre extroversiune. Este cazul să observăm din nou că statisticile întocmite ulterior sînt departe de a confirma aceste afirmaţii în forma unei legi ştiinţifice bine conturate. Tendinţa de evoluţie înspre atari direcţii nu poate fi, însă, contestată.

Dacă primul copil este fată şi al doilea băiat, atunci dezvoltarea celor doi copii este oarecum în firea lucrurilor, deoarece este bine ca băiatul – care e al

doilea copil – să dezvolte o personalitate cu mai multă iniţiativă şi chiar agresivitate, iar fetiţa să evolueze spre mai multă supunere şi ascultare. Aceasta, deoarece profesiunea bărbatului cere unele calităţi, iar cea casnică a femeii solicită altele. Starea de lucruri este mai nepotrivită atunci cînd ordinea naşterii e inversă, băiatul fiind cel mai mare, iar fata cea mai mică. În atari condiţiuni nu rareori avem cazuri cînd băiatul dezvoltă trăsături mai mult feminine, de supunere, în vreme ce fata ajunge să aibă trăsături masculine, de iniţiativă şi agresivitate. Pricina pentru care, uneori, în familie pantalonii îi poartă – cum se spune – femeia, iar bărbatul fusta, trebuie căutată în atari condiţii. Expresia „femeia dă tonul" exprimă aceeşi situaţie.

Situaţia cea mai fericită din punct de vedere educaţional, clinic şi chiar infracţional, pare să fie aceea cu trei copii. Apariţia celui de al treilea copil însemnează o „bucurie" pentru primul copil şi o „pagubă" pentru al doilea, care suportă noua „detronare". Pe de altă parte, dragostea părinţilor e şi ea mai domolită şi, în orice caz, se împarte în trei. În acest mod copilul al treilea e mai puţin răsfăţat. De aceea, copilul al doilea suportă mai uşor detronarea. În medie statistică el are tendinţa de a fi cel mai echilibrat sufleteşte.

Cu copilul al cincilea etc., apare copilul „nedorit" cînd balanţa dragostei se schimbă. În loc să fie iubit mai mult, el e iubit mai puţin, iar uneori chiar urît. Dacă în balanţa fricii şi mîniei trage mai greu în cumpănă frica, atunci copilul nedorit ajunge în viaţă un învins. Dacă mai puternic este însă instinctul agresivităţii, atunci el ajunge să fie un „revoltat". C. Stere ilustrează acest caz al copilului „nedorit", care, „frustrat" de dragostea mamei, ajunge un „revoltat". Din romanul sau autobiografic rezultă că el era şi un copil din flori, născut după ce mama sa înaintase în viaţă şi avusese alţi copii, care erau deja mari. Religioasă cum era, mama sa nuşi putuse ierta greşeala aventurii, care, pentru o clipă, o amăgise, iar curînd o „dezamăgise". De aceea, toată antipatia şia focalizato asupra noului născut, pe care la lăsat aproape complet în seama doicii şil vedea cît mai puţin, deoarece el îi reamintea păcatul. Neintegrat normal în dragostea familiei sale, Stere a rămas un om cu greutăţi de „integrare" pentru tot restul vieţii sale. Ajuns la înţelepciunea bătrîneţii, el pare săşi fi dat seama de acest lucru. Dar, în curgerea vieţii, în copilărie mai ales, nu a avut conştiinţa justă a acestui fapt, care ia hotărît atît de mult cursul vieţii şi „neintegrările" de care a suferit.

Uneori, copilul mic, care apare la un interval de timp mai mare după ceilalţi, ajunge să fie răsfăţat de toţi, fiind oarecum „copilul" tuturor sau

„Beniaminul familiei", cum se mai spune. Dar, acest caz pare să fie mai rar. Mai frecvent este copilul „nedorit", cînd cursul evoluţiei este cel invers.

Este cazul să menţionăm că observaţii asemănătoare asupra naşterii şi ordinei ei a făcut şi Freud şi mai ales fata sa, Ana, care a urmat profesiunea părintelui ei. Ei atribuie un rol mai de seamă naşterii grele, care este susceptibilă de a provoca un sentiment de înfrîngere de la început.

Este, de asemenea, cazul să precizăm că, în parte, dar numai în parte, toate aceste observaţii de ordin clinic au fost ulterior confirmate şi pe cale de observaţie sistematică cu caracter statistic, dar confirmarea indică numai o tendinţă spre legitate, nu o legitate propriuzisă. De aceea, legea propriuzisă, spune Adler, nu trebuie căutată atît în extensiune, pe bază de comparare cu alte cazuri similare ori diferite, ci ea trebuie cercetată în comprehensiune, anume în structura unuia şi aceluiaşi individ. Adică între legăturile cu înţeles dintre diversele sale trăsături şi funcţiuni, care în cazul său există, chiar dacă în alte cazuri corelaţiile respective nu se verifică. De aici accentul său pe psihologia „individuală", care susţine „unicitatea" alcătuirii sufleteşti a fiecărui individ. În acest mod, Adler contestă oarecum legitatea psihologică în extensiune, comună mai mult sau mai puţin tuturor indivizilor, dar afirmă pe cea în comprehensiune, privitoare la manifestările unui singur individ, care „se leagă" între ele şi astfel manifestă o legitate constantă, chiar dacă ea e proprie numai individului respectiv, nu şi celorlalţi. Profesorului G. W. Allport de la Universitatea Harvard care a ţinut, de fapt, primul curs de psihologie a persoanei şi este considerat drept fondatorul academic al acestei discipline, îi revine meritul de a fi elaborat sistematic acest punct de vedere, introducînd discriminarea dintre legile nomotetice, bazate pe determinarea comparativă din extensiune, şi cele ideografice, întemeiate pe legăturile din comprehensiunea unui singur individ. Primele au generalitate, fiind comune mai multor indivizi sau chiar tuturor; celelalte au numai unicitate, fiind proprii individului respectiv. Ele sînt, însă, valabile pentru toate manifestările sale. În medicina somatică, acelaşi principiu al individualizării a fost concretizat în deviza că „există numai bolnavi, nu boli". Medicina contemporană susţine că „există boli, care se individualizează de la bolnav la bolnav". După toată probabilitatea, aceeaşi situaţie o avem şi în psihologie. Manifestările complexului de inferioritate, la fel ca şi acelea ale complexelor Oedip şi Electra, prezintă o seamă de caractere generale, comune mai multor indivizi şi uneori chiar tuturor, cu toate că individualizarea lor de la persoană la persoană nu poate fi nici ea contestată. Prin urmare, persoana umană,

la fel ca oricare altă structură biologică şi poate chiar fizică, trebuie tratată ca o împletire de generalitate şi individuaţie, universalitate şi particularitate, respectiv continuitate şi discontinuitate.

AGRESIVITATE, SUPERIORITATE, EU CREATOR

La început Adler leagă complexul de inferioritate de defecte organice, cînd compensarea apare ca o voinţă de putere al cărei prim simptom e agresivitatea. În fond, Nietzsche însuşi manifesta exact acest simptom. După părerea sa instinctul agresivităţii era mai puternic decît cel sexual. De aici şi deosebirea de păreri dintre Freud şi el, care a dus la separarea doctrinei lor.

Cu timpul însă, Adler leagă complexul de inferioritate mai mult de condiţia socială, de atitudinea părinţilor faţă de copil mai ales, cînd compensarea nu mai apare ca o agresivitate, ci ca o tendinţa spre superioritate, recte grandomanie sau megalomanie. Dacă persoana care suferă de această nevoie a compensării inferiorităţii ei sociale prin setea după superioritate este şi cu instincte agresive puternice, atunci setea după superioritate este însoţită şi de voinţa de putere. Dacă, însă, agresivitatea ei este mai mică şi ea ajunge să fie o fire înfrîntă, atunci persoana păstrează numai megalomania, caracterizată prin pornirea după superioritate, dar nu şi agresivitatea. De obicei, această pornire după superioritate este conjugată şi cu sentimentul persecuţiei, care naşte din faptul că lumea din jur nu recunoaşte pornirea după superioritate. În acest mod, individul se simte în interioritatea sa un om superior, iar faptul că valoarea sa nu e recunoscută, este atribuit răutăţii celorlalţi, care nu recunosc capacitatea sa deosebită. În literatură, acest joc dublu, de punct şi contrapunct, dintre grandomanie şi persecuţie, este foarte mult exploatat. În fond, orice megalomanie falsă şi astfel neacceptată de consensul social este considerată în interioritatea fiinţei respective drept o persecuţie. De aceea, atunci cînd oamenii se plîng prea mult de persecuţie, putem fi siguri că judecata despre propria lor valoare este cu totul exagerată.

Sub unghiul voinţei de putere, copilul se simte, de pildă, *mic* şi *slab*. De aceea, el doreşte să ajungă *mare* şi *tare*, ca şi tatăl său, care este primul său model de viaţă. Acelaşi sentiment de inferioritate pare să fie trăit şi de femeie, care invidiază forţa bărbatului. De aceea, nu numai copilăria, ci şi feminitatea par să fie izvoarele sentimentului de inferioritate. Spre deosebire de sursele de

inferioritate, legate de defectele fizice, care sînt mai mult excepţii, aceste noi cauze par să fie regule. De aceea, orice copil sau femeie par a suferi de un complex de inferioritate, compensat prin unul de grandomanie, manifestat prin setea după superioritate, după care fiinţa respectivă tînjeşte, cum spune profesorul Dodge de la Universitatea Yale, în cunoscuta sa carte *The Craving for Superiority*. În cazul fetelor, Freud a legat acest complex de inferioritate feminină de lipsa organelor sexuale ale băieţilor, care, în naivitatea minţii lor, le apare ca un defect. În cartea sa stranie ca şi viaţa sa de altfel, *Sex şi caracter*, Weinninger leagă acest sentiment de inferioritate de femeia însăşi, despre care vorbeşte în aceiaşi termeni ca şi Nietzsche şi Schopenhauer. Fiinţa cu păr lung şi minte scurtă, au numito aceştia. Ea e bună numai pentru actul de înjosire al dragostei ori pentru bătaie, spun ei. Este, însă, adevărat că Weinninger aplică aceste epitete numai Venerei, nu şi Madonei, numai prostituatei, *Dirne*, nu şi mamei, *Mutter*. O discriminare asemănătoare apare şi în cunoscuta poezie a lui Eminescu, *Venere şi Madonă* apoi în *Dalila*. Goethe – cum am spus – considera, totuşi, femeia drept fiinţa care ne înalţă... Iar dreptate, după toată probabilitatea, a avut el. Dar el a fost o fiinţă iubită de toată lumea, de femei mai ales, în vreme ce Schopenhauer, urît şi mai ales urîcios cum era, precum – se pare – şi copil nedorit, nu a cunoscut decît dragostea „servitoarelor", aşa cum el însuşi recunoaşte. De altfel, el susţinea cu suficient cinism că în taina nopţii întunericul nu permite discriminarea dintre femeia frumoasă şi cea urîtă. Rodin considera, totuşi, actul dragostei ca fiind sub semnul mîinii ocrotitoare a divinităţii însăşi. Pe de altă parte, Nietzsche pare să fi suferit, atît de o uşoară impotenţă, precum şi de o homosexualitate larvată. După unii, ea sar fi manifestat chiar deschis, cum e cazul Dr.ului Faustus din romanul cu acelaşi nume al lui Thomas Mann, conturat în bună parte tocmai după personalitatea lui Nietzsche, în care el a crezut foarte mult şi de care, în orice caz e influenţat atît de substanţial. Cît îl priveşte pe Weinninger, el a scris cartea la 24 de ani şi sa sinucis un an mai tîrziu. Asupra faptului că a suferit de homosexualitate nu mai pluteşte nici o îndoială. Iată cum o seamă de simptome patologice, în aparenţă lipsite de importanţă, îşi spun, totuşi, cuvîntul lor chiar şi în anumite sisteme de filosofie şi estetică.

În perioada premergătoare primului război, Adler a legat complexul de inferioritate de defectele organice, care erau congenitale, iar sub semnul educaţiei, deci al acţiunii mediului social, era numai procesul compensaţiei. În virtutea experienţei sale clinice din cursul războiului el ajunge – cum am văzut –

la concluzia că în majoritatea cazurilor, inferioritatea este în primul rînd socială, deci dobîndită şi ea, iar nu ereditară. Dînduşi seama de această importanţă covîrşitoare a acţiunii sociale în formarea şi elaborarea personalităţii umane, el organizează o şcoală specială, în care se ocupă cu reeducarea copiilor cu complexe de inferioritate – ereditare sau sociale – şi ajunge la concluzia că prin educarea sistematică, şi fireşte potrivită, pot fi vindecate toate complexele de inferioritate. În acest mod, şcoala devine o adevărată clinică psihologică, în care începuturile de îmbolnăvire mintală pot fi suprimate, transformînd astfel copilul neurotic în unul normal şi sănătos.

Pe baza acestei experienţe pozitive şi deosebit de eficiente, el generalizează experienţa şcolii sale cu caracter de clinică psihologică şi susţine că şcolii în general nui revine numai funcţiunea instrucţiei şi educaţiei normale, ci şi aceea a reeducării copiilor, pentru ai vindeca de o seamă de tare de ordin psihopat, pe care ei leau contractat în familie, din cauza nepriceperii părinţilor. În plus, el susţine şi educarea părinţilor înşişi pentru a şti cum săşi crească copiii. O atare educaţie a copiilor este necesară îndeosebi pentru păturile de jos, deoarece educaţia în timpul celor şapte ani de acasă nu e atît o problemă de instinct – cum e cazul la animale –, cît o problemă de serioasă instrucţiune, în care silinţa are un important cuvînt de spus. Propunerile sale au fost primite cu multă înţelegere şi chiar simpatie de noii factori de conducere din Austria, care au căutat să introducă în însăşi organizaţia şcolară o seamă din principiile de bază ale psihologiei individuale, preconizate de Adler. De altfel, Adler însuşi a fost animat de idei democrate, iar grija sa a fost în primul rînd pentru cei din pătura de jos, care suferă de diverse complexe de inferioritate, de ordin social mai ales. Spre ei şia îndreptat întreaga sa simpatie, căutînd să le vină în ajutor prin noua sa psihoterapie cu caracter eminamente social. În acest scop însă, societatea însăşi trebuie să fie clădită pe principii de dreptate socială. Din psiholog teoretician şi clinician practic, Adler a ajuns astfel să fie un nou apostol al eticii sociale, menită să vindece oamenii de anxietăţile mai mult sau mai puţin inerente vieţii sociale, familiei mai ales, redîndule nu numai încrederea lor în viaţă, ci bucuria însăşi a vieţii.

Bucuria de viaţă nu izvorăşte din întrecerea nemiloasă, ce caracterizează lupta pentru existenţă a animalelor, aşa cum Darwin a descriso şi interpretato. Ci bucuria de viaţă izvorăşte din dragostea oamenilor pentru ceilalţi semeni, care stă la baza organizării sociale, în care cooperarea, şi nu competiţia, este esenţială. Dragostea este însăşi temelia acestei cooperări. Omul este, mai presus

de orice, o fiinţă socială, aşa cum Aristotel, acum două milenii şi jumătate, a arătat. De aceea, el nu poate fi fericit de unul singur, ci numai în relaţiile sale cu semenii şi în comuniunea socială carei leagă împreună.

În faza primă a individualismului brutal, *rough individualism*, şcoala americană creştea pe fiecare copil cu visul de a deveni preşedintele Statelor Unite, la fel ca şi Lincoln, ridicat tot de jos. În faza a doua a „libertăţii sociale" – cum a numito Woodrow Wilson –, şcoala sa mulţumit să crească copii pe măsura vocaţiei lor, urmînd ca el să ocupe în societate locul potrivit, conform vocaţiei lor, şi treapta adecvată, conform măsurii lor. Tot în această fază a democraţiei sociale, nu individuale, profesorul Robinson de la Universitatea Columbia din New York a spus, în cunoscuta sa carte de filosofie a istoriei, *Individul în formare*, că „*începutul înţelepciunii este sfirşitul acelui mic cuvînt eu*", care, în limba engleză, se scrie cu o singură literă. Şi care trebuie să fie mică, iar nu majusculă, adaugă cunoscutul profesor. În fond, acelaşi adevăr fusese spus cu veacuri înainte de marele Shakespeare, care susţinuse că „*puterea – mai bine zis voinţa de putere – este scăderea celui slab, iar înţelepciunea, căutată cu orice preţ, este prostia celui redus cu mintea, în vreme ce iubirea este puterea şi înţelepciunea omului*". În faza a treia a gîndirii, specifică ultimului deceniu al vieţii sale, Adler se orientează spre o concepţie asemănătoare. Importantă nu e în viaţă nici voinţa de putere şi nici setea după superioritate, ci integrarea sănătoasă a individului în societate, pe măsura vocaţiei sale. Dar această integrare, spune el, nu trebuie să fie opera unei discipline coercitive, venită dinafară, ci opera unei convingeri, izvorîtă din interioritatea însăşi a fiinţei. În acest mod, educaţia socială, luată în sensul larg al cuvîntului, este menită să asigure atît sănătatea sufletească a individului, cît şi convieţuirea sa socială, pe bază de onestitate. Ea este, după părerea sa, problema de bază a omenirii, a omenirii din zilele noastre mai ales. Ea nu e, însă, numai opera dascălului, ci şi a elevului, anume a conjugării lor pe bază de întregire reciprocă şi astfel pe bază de disciplină liber şi chiar cu drag consimţită. Soarta omului în lume, spune Adler, e şi trebuie să rămînă în mîna sa: anume a Eului său conştient, căruia îi revine atît rolul de organizare, stăpînire şi planificare a propriei sale vieţi, precum şi acela al justei convieţuiri sociale pe bază de dreptate socială, singura pe care onestitatea şi chiar dragostea se pot clădi. În acest mod, Adler, la fel ca şi Freud, dar mult mai mult decît el, termină prin apercepţia corectă a rolului pe care eul îl are în conducerea de sine a vieţii. Dar Eul nu mai e o victimă a inconştientului, cum a fost în general cazul la Freud, ci el e un stăpîn al său. El nu mai e, de asemenea,

iraţional – cum e inconştientul –, ci raţional. Precum el nu mai e un produs al eredităţii mai mult sau mai puţin fatale, ci o creaţie proprie a individului însuşi.

În această activitate creatoare a Eului, acţiunea producătoare de bunuri materiale şi spirituale, deci munca profesională propriuzisă, ocupă un loc deosebit de important. Ea ocupă, de fapt, locul prim. Omul sănătos mintal, spunea Freud, este acela care este fericit în familie şi satisfăcut de munca sa creatoare în societate. Sînt doar două lucruri importante în viaţă: căsătoria şi profesiunea – spunea Pascal –, iar nenorocirea este – adăuga el – că hazardul decide asupra lor. Mai decisivă, după judecata lui Freud şi Adler, pare să fie familia în care neam născut, iar lipsită de însemnătate nu e nici condiţia noastră socială şi mai ales structura socialpolitică în care trăim. Asupra lor nu hotărăşte numai hazardul, ci şi noi. În concepţia lui Adler mai ales. Pentru Freud, Sinele a rămas pînă la sfîrşitul vieţii sale izvorul principal de fericire în viaţă, iar acţiunea inconştientului asupra conştientului e mai mare decît aceea a Eului conştient asupra Sinelui inconştient. În schimb, pentru Adler mai importantă e acţiunea conştientă a Eului în raport cu valorile socialumane, cu caracter raţional. Aceste valori sînt axa de convergenţă a tuturor manifestărilor şi străduinţelor noastre.

În ceea ce priveşte posibilităţile de dezvoltare a eului conştient pe bază de educaţie, ele sînt, după părerea lui Adler, nespus de mari, dar cu condiţia organizării sociale pe bază de dreptate socială. În cadrul orînduirii socialpolitice drepte, ele sînt, în schimb, aproape nelimitate. De aici încrederea sa în democraţia socială, singura care pune în acord libertatea cu dreptatea şi mijloceşte astfel disciplina cu drag consimţită a eului conştient, pe care educaţia o realizează. Tot numai în această orînduire socială, pe bază de libertate şi dreptate, precum şi cu bunăstarea materială şi spirituală asigurată, se poate desăvîrşi şi dezvoltarea armonioasă a persoanei umane, care stă la temelia sănătăţii mintale şi a onestităţii sociale, înlăturînd crima şi nebunia în lume. Oamenii – a spus Brâncuşi – ar putea trăi ca florile, care se bucură toate de apă, soare şi lumină, iar nu sub obsesia de a ajunge fiecare în vîrful piramidei, pe bază de luptă egoistă şi nemiloasă. Adler a militat pentru idei şi sentimente asemănătoare.

Psihanaliza a pus accentul pe ereditate, sexualitate, inconştient, iraţioralitate şi individ. Psihologia individuală îl trece pe societate, conştiinţă, raţionalitate, educaţie şi disciplina liber şi cu drag consimţită a Eului din organizarea socialpolitică, bazată pe dreptate şi libertate, singura în stare să asigure bunăstarea materială şi spirituală în condiţiuni de eficienţă şi

productivitate optimă. Comună le rămîne importanţa deosebită a copilăriei în formarea personalităţii umane de mai tîrziu. Creşterea copiilor în familie nu e totdeauna reuşită, deoarece educaţia nu e atît o activitate instinctivă şi de tradiţie socială, cît o activitate sistematic organizată pe bază de ştiinţă. De aceea şcolii îi revine o sarcină cu totul deosebită. Omul, în fond, cum a spus Fiske, are copilăria cea mai lungă, deoarece moştenirea socială, care trebuie transmisă pe bază de educaţie, este mult mai importantă decît ereditatea biologică. Educaţia nu trebuie să vină, însă, dinafară şi să aibă un caracter coercitiv, ci ea trebuie întemeiată pe colaborarea reciprocă între elev şi profesor. Anume în aşa fel, încît altoirea normelor sociale să fie făcută pe bază de disciplină cu drag consimţită, dînd copilului sentimentul că regulile de conduită socială izvorăsc din eul său propriu. Elaborată ca o doctrină psihologică şi terapeutică psihică a bolnavilor mintali, psihologia individuală devine o pledoarie caldă pentru educaţia socială dintro orînduire bazată pe dreptate, singura în care libertatea se poate întradevăr dezvolta.

STILUL DE VIAŢĂ

Un tînăr scriitor necăjea întruna pe Caragiale cu nuvelele sale prea puţin reuşite. Cum nu voia totuşi săl supere, Caragiale îi recomanda alt subiect. Întro zi, tînărul zăreşte pe bunul său mentor la cafenea, aleargă buzna la el şii spune: „Maestre, am găsit subiectul... Un tînăr iubea o fată…" Caragiale îl întrerupe subit şii spune la ureche: „Taci să nu te audă cineva şi să ţil fure".

Povestea noastră se deapănă pe aceeaşi temă veche, de cînd e lumea. Dar tînărul studia Consenvatorul, iar fata Literele şi părinţii fetei nu aveau idei prea înalte despre meseria de cîntăreţ. Tînărul nu sa dat, însă, bătut, şi, ca să cîştige de partea sa cel puţin fata, ia spus: „Gîndeştete cînd voi cînta la Scala sau la Opera Metropolitan din New York, tu vei fi singură în lojă şi toată lumea se va întreba cine e distinsa doamnă!" Argumentul i sa părut neserios şi fetei, care, de aceea, a şi urmat sfatul părinţilor şi sa căsătorit cu un avocat.

După zece ani tînărul a cîntat şi la Scala şi la Opera Metropolitan, în vreme ce avocatul făcea o carieră mediocră întrun îndepărtat oraş din provincie. Acum totul era, însă, prea tîrziu!

Celebrul scriitor american Faulkner, distins cu premiul Nobel, spune că un mare creator urmăreşte douătrei teme, care constituie individualitatea operei

sale. Tînărul nostru cîntăreţ a urmărit doar una. Este adevărat că idealul sau de viaţă constituia numai trunchiul finalităţii sale în viaţă, din care se desprindeau o seamă de ramuri: dorinţa de a se căsători şi el, de a avea apoi copii, de a cîştiga o avere, care săi asigure creşterea corectă a copiilor şi liniştea bătrîneţelor, de aşi perfecţiona apoi, neîncetat vocea cu maeştri aleşi etc. Stilul vieţii sale, după care el putea fi recunoscut, era, însă, dorinţa de aşi desăvîrşi vocaţia, care era axa de convergenţă a tuturor scopurilor sale în viaţă. Ea era trunchiul: celelalte doar ramuri.

Neîncredere nu a întîmpinat numai din partea fetei şi a părinţilor ei, ci chiar şi din partea părinţilor săi, care doreau şi ei pentru fiul lor o meserie mai sigură şi astfel mai serioasă, chiar dacă era să fie mult mai mediocră. Tînărul a stăruit, însă, în idealul său, a învins conflictele din cale şi a realizat nu numai o dezvoltare normală şi sănătoasă, ci şi una strălucită, care ia adus încrederea în sine şi cuvenita satisfacţie.

O fată a iubit şi ea un tînăr, iar dragostea lor a fost matură şi chibzuită, „pură" mai ales, deoarece ambii erau bine trecuţi de 30 de ani. Erau profesori şi „se considerau" printre „cei mai aleşi". Cu ceilalţi colegi se împăcau mai puţin, iar fata avea frecvente conflicte şi cu elevele. Cu cele „frumoase" mai ales.

Bărbatul avea o constituţie firavă şi a suferit încă din copilărie de tuberculoză. A dorit totuşi să fie un „erou" ca şi tatăl său. De aceea, a dormit în patul lui de campanie încă de la vîrsta de 4 ani, iar mai tîrziu a făcut puţină gimnastică suedeză şi a încercat să mînuiască chiar spada. În final, însă, a urmat filosofia. A profesat numai cîţiva ani şi apoi sa retras din învăţămînt pentru a se dedica scrisului. Cu ce să trăiască avea. A scris, însă, foarte puţin, iar ceea ce a publicat a fost tipărit mai mult pe bani proprii, deoarece revistele şi editurile îi refuzau scrisul prea lipsit de coerenţă. Avea o lucrare în trei volume, pe care nu o începuse, dar pentru care făcuse note. Se gîndea, de altfel, să o publice direct întro limbă străină şi era convins că va revoluţiona gîndirea omenirii. Deocamdată suferea însă de dureri de cap şi insomnie. Nu avea nici poftă de mîncare. Uneori vorbea despre „capodopera" vieţii sale ca şi cînd ar fi scriso. Un „geniu singuratic", dar nu „pustiu", sa crezut din anii ultimi de liceu. Dar cu „poza" aceasta la universitate nu a avut prea mare succes. De vină au fost, însă, – după părerea sa – numai profesorii, care nu lau înţeles. Colegii lau înţeles şi mai puţin. Erau, de altfel, foarte vulgari, fetele mai ales.

Colega sa îi era dragă, deoarece era şi ea o fiinţă cu totul deosebită şi foarte distinsă sufleteşte, ca şi el. Era urîtă, dar ce contează frumuseţea fizică? Ea era,

însă, o agitată. Îi părea rău de diversele ei conflicte. El era un retras. A regretat conflictul ei cu sala profesorală, care nu acceptase cererea ei de a fi eliminate din şcoală două fete, pe care ea „le descoperise" la cinematograf. Precum nu înţelegea nici faptul că se ducea anume prin holurile cinematografelor, eventual pîndea ieşirile lor, pentru a descoperi elevele. Pe cele frumoase, pe care le ura, mai ales. În sala de conferinţe profesoara a leşinat pur şi simplu. Nu putea înţelege refuzul colegilor săi, cînd ea ceruse eliminarea fetelor.

Stilul de viaţă al „geniului pustiu" a fost şi a rămas pînă la sfîrşit sub semnul idealului neîmplinit. Distanţa dintre realitate şi idealul urmărit a fost prea mare pentru a putea fi tradusă în faptă. De aici şi donquijotismul său şi continua să fugă din realitate. Precum şi din viaţă. A fost un dereist sub unghiul inteligenţei, iar sentimentul just al realităţii nu la avut nicicînd. Precum nu a avut nici fericirea, deoarece încrederea în sine ia lipsit. Creator de valori reale nu a ajuns să fie, iar din societate sa eliminat atît prin sentimentul persecuţiei, cît şi prin acela de grandoare nejustificată. Pentru aşi justifica faţă de sine megalomania, era nevoit să recurgă la mecanismele de apărare, pe care conştiinţa de a fi persecutat le oferea, permiţîndui să arunce vina eşecurilor sale continue pe alţii. Din societate sa retras, deoarece o considera inferioară lui. Integrarea, la fel ca şi munca sistematică şi creatoare de valori reale, ia lipsit, iar viaţa sa sa încheiat prin a fi mai mult o multiplicitate incoerentă, lipsită de unitate, cu o discontinuitate fără continuitate, excepţie făcînd de delirul său de persecuţie, alternat şi conjugat cu cel de grandoare. În cele din urmă, evoluţia vieţii sale devine mai mult un proces de regresiune, care merge mînă în mînă cu cel de izolare şi preţiozitate. Faptul ca e „un original" îl satisface, deoarece deosebirea faţă de semeni îi apărea ca un semn de distincţie.

Lipsită de sentimentul realităţii, nefericită şi fără încredere în ea, e şi prietena sa, dar ea e mai mult mitomană şi agitată, dorind uneori să fie mai degrabă vampă decît scriitoare sau alt fel de soi de personalitate distinsă. În final, însă, îşi găseşte liniştea numai în mania religioasă, de unde şi călugărirea ei.

Deosebit de aceste persoane bolnave sufleteşte este un tînăr provenit dintro familie descompusă. Şcoală nu a făcut, iar de acasă a fugit de timpuriu. A trăit din expediente şi cerşit. În cele din urmă, se apucă de furt şi în momentul cînd e prins, comite o crimă, fapt pentru care este arestat şi condamnat. E lipsit de stăpînire de sine, iar legile sociale le urăşte. Viaţa sa e plină de capricii, iar situaţiile din locul şi momentul dat sînt totul. E victima lor şi nu stăpînul lor. E

sub imperiul instinctelor carel stăpînesc şi care sînt singura „lege” a fiinţei sale, carel duc la toate „nelegiuirile”. Sadismul e laitmotivul vieţii sale.

Viaţa cîntăreţului este sub imperiul unui ideal măreţ de viaţă, pe care el îl realizează învingînd conflictele ce le întîlneşte în cale. Acest ideal este trunchiul, care leagă ramurile, aducînd un stil de viaţă cu stăpînire şi conducere de sine, conformă cu normele sociale. El îi dă atît unitate în multiplicitatea manifestărilor sale, cît şi continuitate în discontinuitatea împrejurărilor vieţii sale. El e firul conducător al vieţii sale, desfăşurată în acord cu normele sociale. El rezolvă în mod pe deplin satisfăcător atît meseria, cît şi căsătoria. Sub „unghiul” inteligenţei, este un realist, care ia lumea aşa cum e ea şi nu altfel. Sub unghiul emotivităţii, e un om fericit, cu încredere în sine şi în semeni. În ceea ce priveşte caracterul, e un integrat. Cursul vieţii sale este un mers ascendent plin de strălucire, ceea cei dă încredere în sine şi linişte interioară cu pace profundă. De învăţat nu încetează să înveţe, năzuind fără încetare spre continuă perfecţionare şi desăvîrşire de sine. Fericit, cum este, în familie şi meserie, iubeşte oamenii şi e dispus săi ajute, trecînd cu uşurinţă peste eventualele lor greşeli sau invidii. El este sub imperiul instinctelor vieţii de iubire faţă de copii, dragoste faţă de soţie, înţelegere faţă de oameni şi mulţumire de sine, dar fără un amor propriu exagerat. Buricul pămîntului nu sa crezut nicicînd, iar succesele nu lau îmbătat. Coeficientul său ridicat de personalitate cu Eul creator de valori, carel conduce, este un produs al înzestrării sale native şi al familiei sănătoase, în care şia trăit cei şapte ani de acasă. Un integrat a rămas şi în şcoală şi meserie, deşi a avut suficiente conflicte în cale, de care, însă, nu sa lăsat învins. Eventual a făcut compensaţiile cuvenite, deoarece a ştiut prea bine că nu tot ce zboară se mănîncă şi astfel a cunoscut măsura justă dintre posibil şi imposibil.

Lipsiţi de un ideal în viaţă nu au fost nici cei doi prieteni, care sau iubit, dar nu sau căsătorit. Dar, idealul lor de viaţă nu a mai fost sub semnul posibilului deoarece distanţa dintre el şi realitate – în speţă corpul lor, sănătatea lor, inteligenţa lor, chiar familia lor – a fost prea mare. Inteligenţa lor nu a fost cu nimic deosebită, iar fericirea interioară şi încrederea în sine ia ajutat şi mai puţin. Judecata lor despre lume şi viaţă a fost dereistă şi mitomană. Integrarea interioară şi exterioară, deci psihologică şi socială, lea lipsit. În loc de realizări productive, au cunoscut numai „surogate”. Opera de compensaţie nu lea reuşit şi conflictele îi învinge. Mersul lor ascendent în viaţă a fost contracarat de cel descendent. Au cunoscut mai mult regresiunea decît evoluţia. În loc de integrare, au avut destrămarea. În ceea ce priveşte fericirea, asupra ei sau înşelat continuu,

iar, nefericiţi cum au fost, pe oameni ei nu iau putut iubi. Au trăit sub imperiul instinctelor morţii, iar inima lea fost plină de invidie şi ură. Fricoşi şi suprainhibaţi cum au fost, au trăit sub obsesia stărilor de anxietate, cu sentimentele de persecuţie şi grandoare, specifice lor. Bărbatul a fost un învins, care sa resemnat. De aici, introvertirea sa, carel duce la schizofrenia paranoidă, de care a suferit. Femeia a fost agitată. De aici, desele conflicte cu lumea, pe care le rezolva prin crizele ei isterice, cu pierderea obişnuită de cunoştinţă, precum şi cu diversele simptome şi sindroame, care erau tot atîtea „mecanisme de apărare".

În schimb, personajul ultim este lipsit de orice ideal de viaţă, fiind o victimă a eredităţii şi educaţiei sale nereuşite. El nu e un „dezintegrat", ci un „neintegrat". Conjugarea sa cu lumea este numai sub imperiul instinctelor sale, nu şi a normelor sociale. La stăpînirea şi conducerea de sine nu a ajuns, iar înţelegerea „realistă" a lumii e confundată cu cea „infrarealistă". În atari condiţii, fericirea nu a cunoscuto, iar iubirea de oameni nu a simţito, trăind numai sub imperiul distrugerii. Insanitatea sa morală, generatoare de patologie socială, este opusul insanităţii psihice, generatoare de patologie mintală. La rîndul ei, această polaritate dintre crimă şi nebunie stabileşte raporturi de contradicţie cu polul opus al sănătăţii şi onestităţii.

NATURĂ, ROL, MASCĂ

Viaţa cîntăreţului ilustrează împletirea armonioasă dintre instincte şi normele sociale, pe care acţiunea conştientă de organizare, conducere şi stăpînire a Eului o aduce. Ea este ceea ce în psihologia socială contemporană H. Mead numeşte *rolul social*. Acelaşi concept apare şi în psihologia individuală a lui Adler, ba chiar înaintea lui Mead, dar fără ca ei să insiste atît de mult asupra lui, aşa cum distinsul psiholog social american a făcuto.

În cazul perechii psihopate de care neam ocupat, acest rol sau „status social" – cum lau numit Park şi Burgess, colegii lui Mead din Departamentul de Sociologie de la Universitatea din Chicago – nu a reuşit şi el „avortează" în *mască*. Ei nu reuşesc „*să fie*" ceea ce „*vor să fie*", deoarece „*idealul*" lor de viaţă nu a putut fi transformat în „*realitate*". Adică în rol sau status social, rodit pe „*statusul natural*" al instinctelor şi aptitudinilor native. În acest mod „*realitatea*" şi „*idealul*" nu se pot uni, iar „*masca*" sau „*poza*" ori „*morga*" sînt „*mecanismele de apărare*" prin care ei caută să „*ascundă*" acest eşec. De aici

„*teatrul*” pe care ei îl joacă. La fată, acest „*teatru*” duce la isteria de „*travestire*” sau „*conversiune*”, deoarece ea vrea să „*apară*” ca o femeie atractivă, chiar cu „*sexappeal*”, ceea ce ea nu e de loc. De aici şi ura ei împotriva „*fetelor frumoase*”, precum şi „*dispreţul*” pentru „*frumuseţea fizică*” şi – fireşte – preamărirea „*frumuseţii intelectuale, spirituale*”. Teatrul ei este jucat faţă de lume, deoarece ea are nevoie de recunoaşterea ei pentru a se convinge pe sine însăşi. În schimb, bărbatul joacă teatru în primul rînd faţă de el însuşi, deoarece la recunoaşterea valorii sale de către lume, el a „*renunţat*”. Conflictele cu lumea au fost prea dure şi lau înfrînt. Cu atît mai mult trebuie să se creadă el însuşi un om mare şi deosebit. E ceea ce în fond face, iar boala sa constă tocmai în această falsă hipertrofiere a propriului său Eu, eu care termină prin a fi în o „*dragoste nebună*”. De unde atît autismul şi narcisismul său, cît şi dereismul său. Bleuler susţine că această falsificare a sentimentului just al realităţii – sau al sentimentului realului, cum îl numeşte Janet – e proprie doar schizofreniei. De fapt, „*falsificarea*” intervine în toate bolile mintale, dar direcţia acestor falsificări, precum şi natura sau „obiectul” lor, sînt diferite. Debilmintalul, de pildă, rămîne un hiporealist, deoarece cu puterile sale mintale slabe nu poate ajunge la o elaborare satisfăcătoare a judecăţii obiective asupra realităţii. Istericul, pe de altă parte, e mai degrabă un parareist, deoarece „*travestirile*” sale sînt mai mult orizontale decît verticale. El doreşte să fie „*altfel*” decît e. În schimb schizoidul paranoid, în general, şi paranoicul, în special, doresc să fie în primul rînd „*mai mult*” decît sînt.

În ceea ce priveşte cazul ultim, al criminalului, el a rămas mai mult animal şi a ajuns prea puţin om, deoarece el e stăpînit numai de instincte, nu şi de legea morală şi socială. Pentru el, tabla lui Moise nu a fost scrisă. El e, cum spune Park şi Burgess, doar „*natură*”, nu şi „*status social*”.

Adler foloseşte această nouă trilogie – natură, rol, mască –, dar o teoretizare sistematică a ei nu face. De aceea categoriile sale de judecare a persoanei umane sînt departe de a avea precizia conceptelor de Sine, Eu şi SupraEu, cu care Freud a lucrat. O sistematizare a celor trei noţiuni o face MüllerFreinfels în lucrarea sa *Cunoaşterea oamenilor şi tratarea lor*, dar fără aplicări de ordin patologic şi criminologic.

Natura şi Rolul, evident, sînt echivalente cu Sinele şi Eul care a reuşit să facă sinteza dintre Sine şi SupraEu. Masca, e cum am spus, mecanismul de apărare prin „*ascundere*” sau „*nerecunoaştere*” a eşecului acestei sinteze. Ea e vălul aruncat asupra „*avortului*” ei, pentru a „*ascunde*” rebuturile, surogatele.

SĂNĂTATE, BOALĂ ŞI CRIMĂ

Idealul care determină stilul nostru de viaţă este pozitiv sau negativ, după cum el este sub semnul împlinirii armonioase psihice şi sociale sau sub imperiul dezintegrării ori neintegrării dizarmonioase. Integrarea armonioasă, care stă la baza sănătăţii mintale şi a onestităţii sociale, este caracterizată prin bunsimţ şi simţ comun. Ele definesc simţul măsurii, care stă la temelia adaptării noastre realiste, nu dereiste, mitomane sau infrareiste. Sentimentul just al realităţii se conjugă cu fericirea internă şi puterea de iubire a semenilor. Dereismul e corelat cu retragerea din lume, iar mitomania sau travestirea cu încercarea de înşelare a propriei noastre fiinţe. În schimb, infrareismul se conjugă cu trăirea în animalitate, sub imperiului stomacului şi sexului.

Idealul pozitiv este o sinteză dintre realitate şi posibilitate. El este sub semnul realizării productive, pe care eul creator o mijloceşte.

Idealul negativ, de ordin psihopatologic, este un divorţ dintre realitate şi posibilitate. Bolnavul mintal vrea să fie nu numai un om moral sub imperiul posibilului, ci unul hipermoral sub semnul imposibilului. În acest mod, el ajunge să fie un înfrînt, care trăieşte cu obsesia stărilor de anxietate şi cu diversele ipocondrii inerente. Pe această cale el dezvoltă nevroza de anxietate, care în cele din urmă termină prin schizofrenie. În alte cazuri, el este stăpînit de delirul de persecuţie şi grandoare, cînd evoluează spre schizofrenia paranoidă sau paranoia pur şi simplu. Cum lumea nu recunoaşte lipsa de valoare sau valoarea falsă, lipsită de productivitate eficientă, el ajunge să fie tot un înfrînt şi un retras, ca şi bolnavul de anxietate. În cazul isteriei propriuzise, avem dea face cu încercarea de travestire, cînd bolnavul se înşeală pe sine însuşi, recurgînd la diverse mecanisme de apărare, menite săi „ascundă" înfrîngerea. Povestea cu strugurii, care sînt acri, iar nu inaccesibili, ilustrează cazul. Femeile „savante", ca şi „preţioasele ridicule" din comediile lui Molière, ilustrează nenumăratele tipuri. Dar, ca şi Doamna Bovary, ele nu sînt atît sub imperiul complexelor Oedip şi Electra, legate de instinctul sexual, ci sub acela al complexelor de inferioritate, dependente de instinctul de conservare şi dezvoltare, trăit în interior ca amor propriu, voinţă de putere şi sete după superioritate. În lucrarea sa asupra bovarismului, Gaultier consideră ca bovarismul ţine de viaţa însăşi, care nu e numai conservare, ci şi dezvoltare. Astfel visul, care ţine de nevoia continuă a

depăşirii, inerentă dezvoltării, e propriu oricărei vieţi, care, fără ideal, nu se poate dezvolta. Dar, una este visul realizabil, care duce la sănătate, şi alta e cel irealizabil, ce duce la boală. Precum unul e idealul pozitiv şi altul cel negativ, ce duce la infracţiunea socială. A nu introduce aceste discriminări înseamnă a confunda sănătatea mintală şi onestitatea socială cu boala psihică sau cu patologia socială a crimei. Elogiul bovarismului la făcut şi Ionel Teodereanu. Anume sub influenţa lecturii lui Gaultier, aşa cum el însuşi o spune. Dar, în romanele sale, confuziile de mai sus, dispar. Ceea ce însemnează că intuiţia sa artistică a fost mai bună decît doctrina sa psihologică de împrumut. În pledoaria tînărului avocat din primul volum din *La Medeleni* este valorificată, însă, mai mult psihanaliza decît bovarismul. Pe Adler nu pare al fi cunoscut, iar pe Jung cu atît mai puţin.

Stilul normal de viaţă înscrie o curbă de creştere mereu ascendentă, care intră în declin doar spre sfîrşitul vieţii. Sub unghi psihologic, acest declin poate apare numai după 75 şi chiar 80 de ani.

Stilul de viaţă patologic înscrie o curbă de creştere a cărei ascensiune încetează repede, devenind curgere plată cu tendinţă spre coborîre, nu spre urcare. Deci, în final, curbă de regresiune, nu de evoluţie. Regresiunea este cauzată de conflictele rău rezolvate sau evitate, adică lăsate în seama altora.

De un stil de viaţă putem vorbi şi în cazul crimei, cu deosebirea numai că el e antisocial. În cazul bandelor, se ajunge chiar şi la o seamă de norme de conduită foarte dure, ce stăpînesc comportarea membrilor. Ei au astfel un caracter, dar integrarea lor e negativă, nu pozitivă; antisocială, nu prosocială. În majoritatea cazurilor, însă, avem dea face cu lipsa oricărei integrări, cînd stilul e doar lipsa de stil. Aceasta, deoarece unitatea din multiplicitatea stărilor de conştiinţă şi a puzderiei actelor de conduită lipseşte, precum absentă – tocmai de aceea – e şi statornicia în schimbare, care mijloceşte continuitatea din discontinuitate, pe care curgerea timpului o aduce.

Reconsiderat în această lumină, ce caracterizează faza finală a gîndirii lui Adler, complexul de inferioritate nu mai ţine numai de dezvoltarea defectuoasă sau insuficientă a corpului, pe de o parte, şi de condiţia socială, pe de altă parte, ci el cuprinde orice dizarmonie, fiind astfel una cu boala sau crima. În atari condiţii, el nu mai este numai un proces individual – deci biologic şi psihologic – ci şi unul social, precum şi cultural, deoarece orînduirea socială de la epoca de cultură dată are şi ea un important cuvînt de spus asupra sa. De aceea, însăşi terapia nu mai e numai biologică şi psihologică, ci şi sociologică, precum şi

culturală, deoarece creaţia de bunuri materiale şi spirituale ţine de însăşi esenţa vieţii.

Noua psihologie individuală, aşa cum ea a fost dezvoltată de Wexsberg şi Künkel, iar în continuare este elaborată de soţii Ansbacher şi *Asociaţia de psihologie individuală* din Statele Unite ale Americii, porneşte de la această etapă finală a doctrinei lui Adler. H. S. Sullivan încearcă şi o sinteză între psihanaliză şi psihologia individuală a lui Adler şi psihologia analitică a lui Jung, continuînd gîndirea mai cuprinzătoare de ordin biopsihosociocultural a dascălilor săi americani, Allan White şi mai ales Adolf Meyer. La influenţa lor, el adaugă gîndirea antropologică, de natură socială şi culturală, a lui Sapir, precum şi preocupările semantice din psihologia socială a lui H. Mead, care a influenţat atît de mult semiotica lui Ch. F. Morris. În atari condiţii, el se apropie de noua psihologie a persoanei, constituită ca disciplină sintetică, cu scop de realizare a completitudinii de determinare biologică, psihologică, sociologică şi antropologică în condiţiuni metodologice cît mai exigente. Sub acest unghi, psihanaliza lui Freud, precum şi psihologia individuală a lui Adler şi apoi psihologia analitică a lui Jung au lăsat de dorit. De aceea, o seamă de cercetători mai tineri încearcă să aducă în cîmpul verificării pe cale experimentală şi statistică o seamă din ideile care au stat la temelia psihologiei individuale.

În concluzie, psihologia individuală a lui Adler reprezintă o fericită completare a psihanalizei lui Freud. Ea aşează la locul cuvenit funcţiunea conştientă a eului, care se întregeşte cu aceea a inconştientului, pe care eul o organizează. În raport de subordonare faţă de ea rămîne şi pornirea erotică. În ceea ce priveşte complexul de inferioritate şi construirea conştientă a personalităţii pe bază de compensaţie, ea îşi are, desigur, importanţa sa, dar e departe de a reprezenta singura ei cale de elaborare. La importanţa primilor cinci ani din copilărie, psihologia individuală adăugă, apoi, şi pe aceea a anilor din a doua copilărie, cînd rolul prim în formarea personalităţii îl are şcoala. În acest mod, ea lărgeşte completitudinea de determinare a fiinţei umane, dar fără să o satisfacă pe deplin. Aceasta atît din cauză că psihologia individuală nu realizează rolul expresiei, iar nu numai al compensaţiei, în formarea personalităţii umane, cît şi din cauză că ea din capul locului rămîne, la fel ca şi psihanaliza, numai o explorare introspectivă a conştiinţei în raport cu inconştientul, iar nu şi o cercetare extrospectivă a conduitei. Valoarea ei rămîne în aprecierea justă a mediului social în formarea personalităţii umane şi în încrederea deosebită în puterea educaţiei. Ca şi la Freud, însă, rolul factorilor intelectuali este prea puţin

sesizat. Or, educaţia trebuie să meargă mînă în mînă cu instrucţia şi nu separat de ea.

Bibliografie

Adler, A., *Practice and theory of individual psychology*, Harcourt, N.Y., 1927;

Adler, A., *Le temperament nerveux*, Payot, Paris, 1927;

Ansbacher, H. L. şi Rovena R., *The individualpsychology of A. Adler*, Basic Books, N.Y., 1956;

Fromm, E., *Man for himself*., Rinehart., N.Y., 1947;

Horney, K., *Our inner conflicts*, Norton, N.Y., 1945;

Mărgineanu, N., *Psihologia germană contemporană*, Inst. de Psihologie al Univ. din Cluj, 1931;

Mărgineanu, N., *Psihologia persoanei*, Ed. Univ. din Cluj, Ed. a IIa, 1944;

Sullivan, H. S., *The interpersonal theory of psychiatry*, Harcourt, N.Y., 1953.

CAPITOLUL III

PSIHOLOGIA ANALITICĂ

Între psihanaliza lui Freud şi psihologia individuală a lui Adler, psihologia analitică a lui K. Jung aduce o sinteză.

La început cercetările de psihanaliză au fost focalizate asupra isteriei, iar etiologia acestei boli a fost legată de sex.

În schimb, psihologia individuală a lui Adler a fost centrată asupra nevrozei de anxietate, originată de complexul de inferioritate, legat de amorul propriu.

Simultană cu aceste noi doctrine în psihopatologie este teoria profesorului Bleuler de la Universitatea din Zürich asupra schizofreniei, termen pe care el îl introduce pentru a defini în mod mai adecvat „demenţa precoce" a lui Kraepelin.

Raportul dintre isterie şi psihastenie – un alt termen pentru nevroza de anxietate şi schizofrenie – este studiat de P. Janet, elevul şi urmaşul lui Charcot, cu care studiază atît Freud, cît şi Jung.

Kraepelin atribuia cauzalitatea demenţei precoce eredităţii, iar Charcot explica toate bolile mintale prin degenerescenţă. *Ciuleandra* lui Liviu Rebreanu ilustrează acest punct de vedere. În schimb, profesorul Adolf Meyer de la Universitatea John Hopkins din Baltimore interpretează demenţa precoce prin factorii sociali, susţinînd că ea este rezultatul unor adaptări false şi greşite la mediu, la societate în primul rînd. Despre importanţa factorului social în producerea demenţei precoce şia dat seama şi Kraepelin, dar el nu ia atribuit rolul prim. Meyer îi atribuie acest rol. Spre o interpretare similară înclină şi Bleuler. Lucrările lui Meyer şi Bleuler apar în acelaşi an, anume în 1908, şi inaugurează o nouă fază, în domeniul schizofreniei în orice caz.

Janet atribuie psihastenia sleirii forţelor sufleteşti, aşa cum însuşi cuvîntul arată. Cauzele care duc la această slăbire psihică sînt legate şi de constituţia ereditară. Asupra acestui punct va face lumină Kretschmer. Dar cauzele sînt legate şi de mediul social, anume de greutăţile din familie şi meserie, cărora individul nu le poate face faţă. Astfel, conflictele îl înfrîng şi nu le învinge. În consecinţă, viaţă sa nu mai urmează cursul ascendent, ci se angajează în cel

descendent. Ea nu mai urcă, ci coboară; ea nu mai e un proces de evoluţie, ci de regresiune. Cu alte cuvinte, ea ia drumul invers, mergînd înapoi – şi astfel în jos, – nu înainte – şi astfel în sus. De aceea, psihastenia e si o îmbătrînire înainte de vreme.

Dar, în acest proces de regresiune, care duce şi la o cădere în mintea copiilor – pe care conceptul de regresiune o defineşte – asistăm nu numai la o retragere a omului din societate – din profesiune mai întîi şi apoi din familie – şi astfel la o renunţare la lupta pentru viaţă, ci înregistrăm – spune Bleuler – şi o „rupere a minţii". De unde termenul de schizofrenie, care exprimă, în vechea limbă elenă, tocmai acest lucru. În procesul de adaptare la lume şi viaţă, individul nu mai ţine seama de mediu, adică de ceea ce se poate şi nu se poate, ci consideră numai dorinţele şi mai ales visele sale. *Măi Ioane, îţi place Maria? – Da, domnule! – Dar ei, îi place de tine? – Şi mie de ea, domnule!* Răspunsul ilustrează ceea ce Bleuler numeşte gîndirea *autistă*, prin care el defineşte schizofrenia. Ea este o gîndire alături cu drumul, fiind *dereistă*, nu realistă, deoarece nu ţine seama de realitatea exterioară, ci numai de dorinţele interioare. Ea este, astfel, un continuu delir de dorinţă, *Wünschdelir*, în care tot ce zboară se mănîncă. Ceea ce în viată, desigur, nu e de loc cazul. De dorit putem dori să fim regi şi împăraţi sau cel puţin genii ori mari talente. Dar una e dorinţa şi alta e putinţa. De aici măsura indispensabilă a realizabilului, pe care omul cu bun simţ, deci sănătos la cap, o are, iar schizofrenicul, nu. Şi tot de aici şi fuga de lume şi retragerea în sine, închiderea în crusta sa proprie, pentru a preîntîmpina protestele şi zîmbetele ironice ale semenilor, provocate de distanţa dintre visele absurde ale bolnavului şi realitatea concretă. El se crede un Eminescu şi, în fond, nu e decît un versificator mediocru, întrecut chiar de un elev din cursul inferior al liceului! Firea, zisă *introvertită*, caracterizează această retragere şi închidere în sine, care e „mecanismul de apărare" al conflictelor cu lumea ce rîde de dorinţele noastre irealizabile şi de confuzia pe care o facem între vis să realitate. Don Quijote a fost primul model al introvertitului din literatura modernă care sa făcut vinovat de această confuzie. Readucerea sa la realitate, deci corectarea dereismului autist prin realism, o făcea Sancho Panza. În cazul nebunului, nu o mai face nimeni. Pentru a preîntîmpina conflictele cu lumea, schizofrenicul recurge şi la muţenia totală. Tui vorbeşti, iar el nu te aude. Salavin din *Jurnalul lui Salavin* al lui Duhamel concretizează acest proces, pe care *Henric al IVlea* al lui Pirandello de asemenea îl ilustrează. *Jude obscurul* al lui Thomas Hardy descrie acelaşi proces în faza sa incipientă de stare psihopată. În această fază,

bolnavul trăieşte simptomele de închidere în sine fără a părăsi meseria. Doar semenii apropiaţi, cel din familie mai ales, îşi dau seama că ceva nu e în regulă cu el. În faza a doua, numită neurotică, bolnavul nu mai poate exercita meseria, deoarece este în imposibilitate de a se mai înţelege cu tovarăşii de lucru. Viaţa, spun englezii, este un continuu compromis între ceea ce doreşti şi ceea ce se poate. Neuroticul schizofrenic nu mai face acest compromis. El este în imposibilitate de a mai accepta părerile altora şi ţine morţiş la ideile sale. Dacă doi oameni îţi spun că eşti beat, te duci acasă şi te culci. Schizofrenicului îi pot spune o mie de oameni că a greşit, dar el va susţine că eroarea e de partea celorlalţi, nu de partea sa. El e însă un *egotist*, nu un egoist, deci el renunţă să mai obţină ceea ce vrea şi se retrage din lume, pentru a preîntîmpina conflictele cu ea. El se mulţumeşte cu părerile sale proprii. La confruntarea lor cu altele renunţă. El ştie, de pildă, că e Napeleon şi gata. În perioada nenorocită a pericolului hitlerist, care ameninţa lumea întreagă, pe evrei îndeosebi, un biet evreu din Maramureş, sărac şi cu cinci copii, cărora cu greu le putea cîştiga hrana, termină prin a se identifica cu Hitler. Alţii se cred Isus. Pe această cale, ei îşi regăsesc liniştea. Căci boala mintală – cum spune Freud – este şi ea o formă de adaptare la viaţă, anume cea mai simplă cu putinţă, adică una care declină răspunderile. De aci şi asemănarea schizofreniei cu copilăria sau „infantilismul" bolnavului. În toate aceste cazuri, bolnavul se elimină nu numai din meserie, ci chiar şi din propria familie, pentru care devine o sarcină prea grea. Boala a atins gradul ultim al psihozei.

În opoziţie cu schizofrenicul, care renunţă la lupta vieţii şi se retrage în sine, mulţuminduse cu propriile sale păreri despre sine, este istericul, care nu vrea să se dea bătut. Boala este ilustrată de către fata urîtă, pe care nimeni nu o bagă în seamă, dar care crede că toţi tinerii mor după ea. Băiatul mic de statură şi slab, care poartă tocuri foarte înalte şi merge numai cu pieptul scos înainte, călcînd tare şi îndesat, manifestă aceleaşi simptome. De asemenea gîngavul sau bîlbîitul, care nu pierde nici o ocazie pentru aşi etala talentul oratoric. Eventual prostul, care vrea să arate cu orice preţ cît de deştept este. Pentru isteric, părerea lumii este decisivă, căci pentru a crede că nu e mic, gîngav sau prost, el are nevoie ca lumea însăşi săl creadă înalt, orator, deştept. De aici sensibilitatea şi mai ales susceptibilitatea sa faţă de gura lumii. Pentru el, „ochii lumii" sau opinia publică, părerea comună, este hrana sa de toate zilele. El nu poate trăi fără ea. De aici teatrul neîncetat pe care îl joacă, recurgînd la toate „travestirile" posibile. Aceasta, pentru a obţine acreditarea „pozei" sale drept realitatea însăşi.

El vrea recunoaşterea a ceea ce „pretinde" că este. Pentru el, „aparenţa" e mai tare ca realitatea. Despre oamenii de mare valoare se spune că vor să „pară" mai puţin decît „sînt" ei, de fapt. De aici modestia lor, care e suprema nobleţe a omului. Istericii sînt la polul opus. Ei vor cu orice preţ „să pară" mai mult decît „sînt" sau cel puţin „altceva" decît cu adevărat sînt. *Femeile savante, Preţioasele ridicule, Doamna Bovary* etc., ilustrează şi concretizează cazurile. Ele nu sînt introvertite, ci extrovertite. Ele nu se retrag din lupta pentru viaţă, ci vor cu orice preţ să o cîştige, recurgînd în acest scop la toate mijloacele artificiale posibile, care – din nenorocire pentru ele – le fac de rîs şi compromit şi mai mult atingerea scopului.

Freud, spune Jung, a studiat mai mult isteria de travestire a femeii „păpuşă", cu „refulări" sexuale, în vreme ce Adler a investigat mai mult nevroza de anxietate, cauzată de diversele „frustrări" ale amorului propriu. Refulările sînt represiuni ale instinctelor în inconştient, făcute de individul însuşi; frustrările sînt privaţiuni făcute de societate. Freud, adaugă Jung, a studiat, de fapt, caracterul extrovertit, specific istericului, în vreme ce Adler a investigat caracterul introvertit, propriu neuroticului de anxietate şi schizofrenicului. Pentru a satisface completitudinea determinării însă, trebuie să studiem ambele boli şi astfel ambele „tipuri" psihologice. Mai tîrziu, Kretschmer va vorbi şi de „biotipuri", făcînd legătura tipului psihologic cu cel corporal. În această nouă perspectivă, extroversiunea este conjugată cu psihoza maniacodepresivă, dar nu se contestă nici legătura ei cu isteria. În schimb, introversiunea este corelată tot cu schizofrenia, precum şi cu biotipul longilin, care predispune atît spre tuberculoză cît şi spre schizofrenie. De aici şi legătura dintre cele două boli, una somatică, cealaltă psihică.

Freud, pe de altă parte, spune Jung, explica manifestările psihice şi patologice numai cauzal, deci în raport cu trecutul. În schimb Adler, adaugă el, le explică teleologic, cu perspectiva viitorului în faţă. Freud vede numai „cauze", Adler numai „scopuri". De fapt, dinamica vieţii sufleteşti cuprinde ambele categorii de factori, deoarece curgerea vieţii umane este atît sub imperiul trecutului, cît şi în slujba scopurilor din viitor, pe care ea vrea să le înfăptuiască. În consecinţă, Jung încearcă o nouă sinteză sub acelaşi semn al completitudini de determinare.

Polaritatea tipologică a introversiunii şi extroversiunii a făcut o carieră la fel de cunoscută ca şi complexele Oedip şi Electra, pe de o parte, şi complexul de inferioritate pe de altă parte. De aceea, nu e nici o mirare că aşa cum vorbim

azi în limbajul comun de complexele Oedip, Electra şi de Inferioritate, tot aşa vorbim despre firi introvertite şi extrovertite. În veacul trecut, toate aceste expresii erau necunoscute.

Al treilea concept de bază, pe care psihologia analitică a lui Jung îl aduce – şi care de asemenea este pe cale de a intra în vorbirea de toate zilele – este cel de *arhetip*, care se bucură azi de o actualitate foarte mare în literatură şi artă. Al doilea teoretician al său, cu reputaţie internaţională, este Mircea Eliade, ale cărui lucrări de antropologie socială şi culturală au fost traduse aproape în toate limbile culte.

Freud explică viaţă psihică şi boala prin inconştientul refulat, de ordin precumpănitor sexual. Adler le explică prin inconştientul frustrat, legat de amorul propriu şi prin funcţiunea activă a eului conştient, ale cărei rosturi în cele din urmă le descoperă şi Freud. Importanţa deosebită a copilăriei, cînd inconştientul refulat şi frustrat se elaborează, este, astfel, comună ambelor teorii, chiar dacă protagoniştii lor nu sau înţeles pe chestiunea sexualităţii. Pe tema pansexualismului se desparte de Freud şi Jung. La inconştientul refulat şi frustrat din copilărie, el adaugă însă şi inconştientul social sau arhaic al raselor umane, comun – se pare – întregii specii *homo sapiens*. După Lindzey şi Hall, ca şi după Mircea Eliade de altfel, acest inconştient şi arhetipurile sale reprezintă aportul cel mai de seamă al psihologiei analitice. Toynbee mărturiseşte şi el îndatorirea sa faţă de Jung, recunoscînd că noţiunea de arhetip şi cunoaştere, mai bine zis intuiţie simbolică a arhetipului, ia deschis căi noi de înţelegere a istoriei umane.

INTROVERSIUNE ŞI EXTROVERSIUNE

Viata este un proces de *adaptare activă* şi *pasivă* la lume cu scop de *conservare şi dezvoltare*. În adaptarea pasivă, ne dăm noi după lume; în cea activă, dăm lumea după noi. Ne e frig şi facem mişcări ca să ne încălzim. Eventual, trecem de la umbră la soare sau bem un ceai cald. Aceasta este adaptarea pasivă. Ea precumpăneşte la animale. Pentru a învinge frigul şi intemperiile vîntului şi ale ploii, omul construieşte casa, îşi face îmbrăcăminte etc. Aceasta e adaptarea sa activă. Cultura, cu care omul se mîndreşte, e produsul ei. Numai că ea nu e creată de omul singur, ci în colaborare cu ceilalţi semeni, deci în societate şi anume pe baza moştenirii sociale, care valorifică experienţa generaţiilor premergătoare în slujba celei prezente.

Noţiunile de introversiune şi extroversiune se conjugă cu cele de adaptare activă şi pasivă, cu deosebirea numai că ele nu caracterizează atît adaptarea omului la lume, cît convieţuirea sa socială, anume „închiderea" şi „deschiderea" faţă de semeni.

Discriminarea dintre firea deschisă şi închisă este foarte veche. Ea se pierde în negura vremurilor, cînd convieţuirea umană a fost elaborată şi consolidată. Întîia conturare sistematică a celor două firi, cu deosebirea tuturor trăsăturilor şi consecinţelor ce derivă din ele, o face Cervantes în *Don Quijote*, cu care romanul modern începe. Polaritatea celor două tipuri este reluată de Shakespeare. Hamlet este un introvertit, ca şi Don Quijote, iar Falstaff este un extrovertit, ea şi Sancho Panza. Introvertiţi sînt şi Faust, Dr. Faustus, Sparkenbrooke etc. Ibrăileanu introduce discriminarea dintre *creaţie şi analiză*, care exprimă, de fapt, aceeaşi polaritate. Balzac şi Tolstoi ilustrează „creaţia", recte descrierea extrospectivă a caracterelor, prin urmare *extroversiunea*, în vreme ce Dosteievski, Proust, apoi Thomas Mann, James Joyce, Camus, Sartre, Kafka mai ales ilustrează analiza introspectivă a fiinţei umane. Primii descriu „conduite"; ceilalţi analizează stările interioare ale conştiinţei prin prisma celor inconştiente, care, în bună parte, le determină.

Aceeaşi polaritate tipologică o găsim şi în artă, ştiinţă şi filosofie. Schiller, de pildă, a vorbit în studiile sale de estetică despre tipul naiv şi cel sentimental. Primul ia lumea aşa cum e şi face o adaptare mai mult pasivă, cu atenţie la aspectul ei senzorial. Al doilea încearcă să dea lumea după el şi face astfel o adaptare activă, cu atenţie la tematica raţională, nu senzorială. Tipul dionisiac al lui Nietzsche corespunde cu cel extrovertit, iar apolinicul cu cel introvertit. Demoniacul şi lucifericul lui Blaga reiterează aceeaşi polaritate, cu care sa ocupat, de altfel, şi Vianu în *Dualismul artei*. Empatia lui Worringer caracterizează extrovertitul, în vreme ce abstracţia e proprie introvertitului. James a vorbit de filosofi empirişti (extrovertiţi) şi raţionalişti (introvertiţi), iar Poincaré vorbeşte de spiritul geometric, care spaţializează relaţiile matematice şi operează cu intuiţia, şi, apoi, de spiritul analitic, ilustrat prin discursul cartezian, ce analizează mereu, căutînd explicarea întregului prin suma sau produsul părţilor. La analiza numerelor întregi, Newton şi Leibniz adaugă pe aceea a celor infinitezimale, iar la operaţiile aritmetice, acesta din urma adaugă şi logica matematică, ce studiază raporturile dintre părţile întregului. Poincaré, urmat de Borel, Hadamard şi mai ales Brouwer, Heyting, Weyl etc. consideră, totuşi, că la temelia judecăţii matematice stă intuiţia directă a întregului, care joacă un rol atît

de mare în teoria mulţimilor, pe care matematica de azi se clădeşte. Ostwald, în cunoscuta sa lucrare asupra geniului, vorbeşte, de asemenea, de savantul romantic (extrovertit) şi de cel clasic (introvertit).

Cele două tipuri – spune Jung, în continuare – nu sînt entităţi metafizice, care se exclud, ci două contrarietăţi, care se întregesc reciproc. În această întregire reciprocă, balanţa e în cele mai multe cazuri egală. În o treime din cazuri, însă, ea se apleacă spre un pol sau altul. Avem, astfel, tipul normal, balansat şi cele două tipuri asimetrice, reprezentate prin introvertit şi extrovertit.

Conştiinţa introvertită – adaugă el – se conjugă cu un inconştient extrovertit şi viceversa. Întregiri asemănătoare există între cunoaşterea raţională şi cea senzorială, apoi între cea raţională şi cea emotivă etc. Precumpănirea unui tip sau altul este în funcţie de cauze ereditare. Cu ele se va ocupa biotipologia lui Kretschmer. Precum ea este în funcţie şi de adaptarea socială, cu care sa ocupat Freud – în cazul extroversiunii, determinată de refulările sexuale, proprii isteriei de travestire şi, apoi, Adler – în cazul introversiunii, care defineşte complexul de inferioritate, produs de diferitele frustrări.

Descrierea celor două tipuri, făcută de Jung, şi precizările legate de ea, au avut un foarte mare răsunet. Introversiunea şi extroversiunea şi cele două tipuri legate de ele au devenit noţiuni excepţional de răspîndite şi populare. O serie de psihologi americani, printre care Laird, Marston, şi cu deosebire Heidbreder, au încercat să sistematizeze simptomele şi trăsăturile specifice celor două tipuri, căutînd apoi să le măsoare cu ajutorul unor chestionare. În cele ce urmează dăm o listă a caracterelor specifice introvertitului, aşa cum ele rezultă din chestionarul întocmit de Heidbreder (7, pp. 19–131):

Introvertitul

Limitează cunoştinţele sociale la cîteva persoane.
Se ofensează uşor şi e foarte sensibil la orice fel de aprecieri la adresa sa.
Suspicionează foarte mult intenţiile altora.
E îngrijorat de necazuri care ar putea să i se întîmple.
Se complace în compătimirea de sine, atunci cînd lucrurile merg rău.
Se încurcă uşor; în momentele de bucurie sau necaz îşi pierde capul.
La diferite reuniuni sociale preferă să stea îndărăt; evită rolul de conducător în afaceri şi amuzamente.
Faţă de alţii are o atitudine foarte critică.
Preferă să lucreze mai mult singur decît cu alţii; de asemenea preferă lucrul

care nul aduce în contact cu lumea.
Are schimbări de dispoziţii în bine sau în rău fără cauză reală şi vizibilă.
E meticulos; e foarte îngrijit şi curat în îmbrăcăminte şi ţine enorm de mult la ceea cei aparţine lui, evitînd cu neplăcere împărţirea cu alţii.
Roşeşte uşor; e foarte conştient de sine.
Dă foarte mare atenţie la gura lumii.
Se exprimă mai bine în scris decît în vorbă.
Îi place disciplina şi ordinea.
Îşi limitează cunoştinţele la persoane aparţinînd aceluiaşi sex.
Evită orice ocazie de a vorbi în public. Se exprimă cu greu.
E un radical; în loc să se adapteze lumii, vrea să o schimbe, adaptînduşio.
Spune lucrurile pe faţă, indiferent dacă adevărul lor supără sau nu.
E meditativ; îi place să se ocupe de el însuşi şi de gîndurile sale proprii.
Preferă jocurile şi întrecerile intelectuale celor atletice.
E foarte mîndru şi sensibil faţă de orice ar afecta onoarea sa.
Are dese reverii; visează în amiaza mare.
E egoist.
Îi displace şi evită orice proces de sfătuire sau persuasiune, pentru ca să nu adopte cineva vreun punct oarecare de vedere (cu excepţia chestiunilor legate de religie, în carei place să facă prozeliţi).
E sentimental.
Preferă să trăiască viaţa din citit decît pe cea din realitate.
E foarte prudent cu prietenii pe carei alege; înainte de aşi face pe cineva prieten, vrea săl cunoască pe deplin.
Fuge de acţiuni, care cer iniţiativă şi nervi.
Preferă să facă orice în felul său propriu; ezită să primească sau să dea ajutor.
Vorbeşte cu sine însuşi.
Simte o mare plăcere scriind despre sine însuşi.
Ţine jurnal personal.
Tremură în faţa unei crize.
Dacă se deranjează pentru cineva, atunci aceasta o face numai pentru prieteni intimi sau rude.
E discret şi retras; nu vorbeşte uşor şi cu spontaneitate.
Are predilecţie faţă de idei şi lucruri excentrice.
Lucrează cu opriri şi începuturi, nu continuu.

Dacă a pierdut ceva, se obişnuieşte foarte greu cu gîndul pierderii şi e indispus multă vreme.

Dispreţuieşte propriile sale aptitudini, dar faţă de alţii se arată ca şi cînd ar fi deplin mulţumit.

E distrat.

Ezită să ia vreo hotărîre oarecare chiar în chestiuni obişnuite, de toate zilele.

Crede în „cura mintală" şi înclină spre o filosofie idealistă, care pune sufletul deasupra materiei.

Retranscrie scrisorile şi le citeşte înainte de a le trimite.

E încet în mişcări.

E stăpînit mai mult de raţiune decît de emoţii; găseşte scuze la orice.

În literatură şi artă preţuieşte mai întîi de toate forma.

Face greşeli în judecăţile despre caracterul şi aptitudinile altora.

E zgîrcit şi foarte prudent şi dificil în a da împrumut.

E afemeiat (dacă e bărbat şi invers).

E persistent în atitudinile şi credinţele sale.

Îi place lucrul care cere pacienţă şi meticulozitate.

E foarte conştiincios.

Contrariul acestor trăsături, bineînţeles, ne dă profilul psihologic al extrovertitului.

Precizările făcute de Heidbreder, precum şi acele datorite lui Laird, Marston şi alţi cercetători americani, au darul de a defini în mod precis comportamentul introvertitului şi extrovertitului în diferite situaţii specifice, cu caracter concret. Această precizare, cu atenţie la diversitatea situaţiilor concrete, aduce, însă, cu sine oarecare pierdere din vedere a esenţialului acestor două tipuri, care au nevoie să fie definite mai îndeaproape, în funcţie de cîţiva numitori comuni. Aceşti numitori comuni ar fi, după Allport (1, pp. 419–20), următorii:

„Extroversiunea implică:Introversiunea implică:preferinţă pentru participarea la lumea obiectivă (socială a realităţii şi pentru preocupările practice); preferinţă pentru lumea imaginilor, care este bogată şi creatoare;realismul, drept cheie de boltă pentru lucru şi comunicare;produceri de expresii colorate de sentimente subiective; polarizarea în funcţie de Ego şi nu de Alter;viaţa

afectivă mai puţin fină; expansiune spontană şi naturală în sfera emoţională; viaţa afectivă în general delicată; tendinţă de a nu exprima emoţiile imediat şi de a întîrzia exprimarea ori de a o varia în diferite feluri;desconsiderarea eşecurilor şi rezoluţie asupra conflictelor în timpul acţiunii;lipsă de rezoluţie deschisă asupra conflictelor, tendinţă de interiorizare a lor şi reacţiune imaginativă;absenţă de analiză de sine şi de autocritică;foarte multă analiză de sine şi autocritică;independenţă relativă faţă de opiniile altora;sensibilitate la critică; experienţele cu caracter personal ţinute în minte vreme îndelungată, în special acelea de laudă sau blam;lipsit de susceptibilitate şi nesupărăcios; nui sare din orice;susceptibilitate şi tendinţă de a lua toate lucrurile personal; predispoziţie pentru o concepţie pragmatică asupra lumii;predispoziţie pentru o concepţie idealistă asupra lumii".Atît precizările detaliate ale lui Heidbreder, cît şi acelea cu accent pe ceea ce e esenţial, făcute de Allport, par să arate întrun mod, pe cît de lămurit, pe atît de clar, că, de fapt, introversiuneaextroversiunea nu e atît o singură variabilă sau trăsătură a persoanei, cît mai mult o *structură*, o configuraţie de variabile mai mult sau mai puţin corelate. Guilford J. P. şi Guilford R. B., pe de o parte, Murray şi colaboratorii săi, pe de altă parte, au încercat să prindă ramificaţii1e de bază ale acestei structuri. Primii, pe bază de analiză factorială, aplicată la 32 de expresii, referitoare la conduita introvertitului şi extrovertitului în diferitele situaţii concrete; ceilalţi, pe bază de îndelungată observaţie clinică, timp de aproximativ zece ani.

Guilford J. P. şi R. B. găsesc că totalitatea situaţiilor, caracteristice introvertitului şi extrovertitului, se grupează în trei constelaţii deosebite, susceptibile de a indica trei factori, mai mult sau mai puţin deosebiţi: S, E şi M. Primul factor, S (extroversiune socială), arată participarea sau lipsa de participare socială; factorul al doilea, E (emotivitate), arată prezenţa sau absenţa unei emotivităţi deosebite, însoţită de jenă, ruşine, timiditate, iar factorul al treilea, M, indică gradul de masculinitate ce caracterizează pe extrovertit, spre deosebire de cel de feminitate, ce caracterizează pe introvertit.

Bazat pe o profundă şi detailată analiză a lucrărilor lui Jung, pe de o parte, şi pe o îndelungată experienţă clinică, pe de altă parte, Murray ajunge să distingă şase ramificări generale, mai mult sau mai puţin dependente şi independente, în care introversiuneaextroversiunea poate fi descompusă. Ele sînt:

a) *Gradul şi felul de expresie şi participare socială.* „Extrovertitul este social din inimă, el leagă prietenii uşor, se simte acasă între străini şi rareori pierde contactul cu spiritul de adunare; introvertitul, dimpotrivă, preferă

singurătatea sau compania unui singur prieten, în care are toată încrederea; întrun grup oarecare el se simte ca şi cînd toată lumea ar privi pe furiş la el; preferă să rămînă neobservat decît să ajungă centrul de interes al tuturor şi să fie obligat să se exprime întrun fel sau altul. Extrovertitul este lipsit de inhibiţii în acţiunile sale sociale, el ia iniţiative şi poate, în acord cu natura sa, să fie afecţionat în mod cordial, dominant, exhibiţionist sau agresiv; introvertitul, fiind mult mai senzitiv şi mai conştient de sine, se ţine la o parte sau ratează orice încercare de manifestare, fie din motive de frică, fie de ruşine ori din cauza sentimentului de inferioritate. Extrovertitul este demonstrativ deschis, accesibil; introvertitul este reticent, taciturn, închis în sine şi impenetrabil, ca şi cînd ar fi păzit de o armură de fier de nepătruns. Extrovertitul este mai încrezător în bunacredinţă şi bunele intenţii ale omului de rînd şi mai sigur de abilitatea sa de a tăia de la început ostilitatea, pe care, eventual, ar întîlnio; introvertitul, dimpotrivă, e capabil să suspicioneze pe toţi şi nu are încredere nici în el însuşi că va fi capabil să facă ceea ce trebuie în vreun moment de oarecare emergenţă. În luptă, extrovertitul ia ofensiva, în vreme ce introvertitul preferă defensiva. Extrovertitul exprimă emoţiile sale, toate şi pe deplin; introvertitul, totdeauna nesigur de urmări, reţine expresiunea liberă a emoţiilor, fără a le putea stăpîni însă pînă la capăt, aşa că în cele din urmă ele explodează, chiar dacă momentul nu e de loc potrivit".

b) *Catexiune*. „Extrovertitul atribuie o valoare predominantă lumii dinafară (relaţii sociale, posesiuni, putere, prestigiu, opinie publică); introvertitul – lumii dinăuntru (emoţii, sentimente, judecată personală, reflexii, teorii). Extrovertitul e stimulat şi se adaptează la evenimentele contemporane în care el doreşte să joace un rol activ, în vreme ce introvertitul, absorbit în sine, rămîne la această lume indiferent, fiind de obicei sub stăpînirea reveriilor interioare, a dilemelor personale, a ideilor proprii sau a unui proiect utopic, destinat să fie înfăptuit în viitor. Extrovertitul se ocupă prea puţin de sine, de interioritatea sa, el scapă de sine însuşi prin necontenită activitate şi astfel ajunge să fie dea dreptul superficial în ceea ce priveşte viaţa sa sufletească interioară; în contrast cu el, introvertitul e pornit spre visuri, meditaţie, preocupare şi analiză de sine, de motivele acţiunii sale şi de scopurile pe care el le urmăreşte. Extrovertitul vorbeşte aproape oricui asupra a ceea ce el a văzut şi făcut, dar are puţine de spus despre viaţa sa subiectivă, pentru că, şi atunci cînd el e conştient de ea, fapt ce se întîmplă destul de rar, această viaţă nul interesează în mod prea deosebit; introvertitul, dimpotrivă, deşi defensiv şi taciturn faţă de străini, poate ajunge,

totuşi, la dezvăluirea gîndurilor sale cele mai intime şi ascunse, atunci cînd e vorba de un prieten la care ţine şi carel înţelege şi simpatizează. Extrovertitul vorbeşte pentru ca să placă, sau ca să informeze ori să influenţeze lumea, în vreme ce introvertitul este preocupat de cuvintele cele mai alese pentru a exprima gîndurile sale. Extrovertitul e stimulat să gîndească şi să spună gîndurile sale în prezenţa altora; introvertitul preferă să le dezbată cu sine însuşi, să le consemneze în jurnalul său".

c) *Gradul de conformitate socială.* „Acţiunea extrovertitului este determinată de dorinţa sa de aprobare socială; el e mulţumit cu orice fel de preţuire sau aclamare publică. Introvertitul, pe de altă parte, e dispus să facă numai ceea cei place lui; el evită aplauzele ieftine şi este satisfăcut numai cînd ajunge săşi îndeplinească idealul său de performanţă. Extrovertitul lucrează pentru recompense imediate; introvertitul pentru un scop îndepărtat, din viitor (uneori pentru posteritate sau un ideal). Extrovertitul este superficial; introvertitul este mîndru. Extrovertitul îşi ţine ochii aţintiţi la ceea ce fac alţii, se conformează şi e modelat de grupurile în care el e membru. Introvertitul ajunge rar să se simtă un participant *bona fide*; el poate să accepte şi să se acomodeze întrucîtva, dar în intimitatea sa rămîne separat, izolat şi unic. Extrovertitul ia normele morale, admise de toată lumea, ca exacte, el poate uneori să nu ajungă să se conformeze lor, dar el nu se îndoieşte de ceea ce „lumea cea mai bună" spune că este „corect"; introvertitul, pe de altă parte, e mai capabil să nu accepte dogmele admise de toţi şi să ajungă la concluziile sale proprii; el poate să nu fie neîncrezător, dar este adeseori radical în sentimentele sale şi stăruitor în punctul său de vedere. Extrovertitul este gata pentru orice oportunitate, aşa cum ea vine, e accesibil la invitaţii şi se acomodează imediat şi cu uşurinţă, aşa cum ocazia cere; introvertitul, pe de altă parte, e refractar la sugestii, doreşte să urmeze calea sa fără întrerupere şi, dacă e constrîns, ajunge un negativist. Extrovertitul se aventurează în acţiunile sale şi nu ezită să ceară favoruri sau să facă apel la prieteni, atunci cînd e la necaz sau ar putea profita întrun fel sau altul de ei; introvertitul, deşi poate în mod secret mai dependent, refuză în general asistenţa, preferînd săşi urmeze drumul singur, să ia singur toate hotărîrile şi săşi asume întreaga răspundere a faptelor".

d) *Gradul de activitate şi liberă energie.* „Extrovertitul este activ şi kinetic, introvertitul pasiv şi potenţial. Extrovertitul este responsiv, impulsiv şi impacient, lucrează cu încredere în sine şi fără multă reflectare, în vreme ce introvertitul este încet, deliberat şi prevăzător, gîndind totul dinainte".

e) *Gradul de perseverenţă contractivă.* „Extrovertitul este caracterizat prin mişcările largi, expansive, de luat şi dat; el caută, ia, distruge şi cheltuieşte; introvertitul, dimpotrivă, e contractiv, el asimilează numai ceea ce are un înţeles pentru el, restul îl elimină. Extrovertitul riscă şi se uită după cîştiguri mari; introvertitul caută să păstreze ceea ce are. Extrovertitul caută schimbare, excitare, aventură; introvertitul se mulţumeşte să rămînă în unul şi acelaşi loc, înconjurat de obiecte familiare şi văzînduşi de ocupaţiile sale preferate. Extrovertitul este gata imediat să primească ultimele idei şi să le pună în practică; introvertitul, neîncrezător în noutăţi, înclină să adere numai la credinţele sale fundamentale. Extrovertitul preferă să facă lucrurile dintro dată şi repede, pentru a începe ceva nou, fără atenţie la detalii şi gata să părăsească o încercare carel plictiseşte; introvertitul, pe de altă parte, perseverează, nui place să fie grăbit, distrat sau silit săşi schimbe felul de a gîndi şi lucra, el rezistă la monotonie şi este adeseori plictisit de persistenţa ideilor obsesionale. Extrovertitul este fără griji şi poate chiar iresponsabil şi dezordonat, în vreme ce introvertitul e scrupulos, îngrijit, pedant, meticulos, precis, perfecţionist. Extrovertitul este difuz, implicat în o mulţime de relaţii foarte deosebite; introvertitul este concentrat, focalizat asupra unui cerc restrîns de idei şi prieteni.

f) *Aptitudinea perceptivă şi cognitivă.* „Extrovertitul percepe, înţelege şi valorifică lumea, aşa cum ea impresionează simţurile sale, în special simţul tactil, substanţa grea fiind pentru el faptul ultim; introvertitul, dimpotrivă, e influenţat în primul rînd de procesele psihice, percepe mobilitatea, iar îndărătul mobilităţii stă acţiunea forţelor energetice şi directive. Extrovertitul accentuează faptele observabile şi inducţiunile, care derivă din ele; introvertitul asimilează faptele sistemului său propriu de imaginaţie, gîndire şi deducţii speculative. Extrovertitul este lipsit de sensibilitate fină, obiectiv, practic, impersonal, experimental; introvertitul este sensibil, subiectiv, teoretic, personal şi filosofic. Extrovertitul este materialist şi apreciază numai ceea ce e evident şi irefutabil (bani, poziţie, prestigiu); introvertitul este idealist şi ia propriile sale păreri şi sentimente drept criteriu a ceea ce e adevărat, bun şi frumos. Extrovertitul e în largul său atunci cînd are dea face cu materia; introvertitul – atunci cînd are dea face cu emoţiile umane”.

INCONŞTIENTUL COLECTIV

În faza primă a gîndirii sale, Freud a vorbit numai despre inconştientul refulat, cînd represiunea pornirilor sexuale este făcută de individul însuşi. Adler, în schimb, vorbeşte de inconştientul frustrat, cînd represiunea este împotriva voinţei individului, fiind cauzată de defectele corporale sau de atitudinea neînţelegătoare a semenilor.

Atît inconştientul refulat, cît şi cel frustrat sînt de ordin personal.

În faza a doua a gîndirii sale, Freud introduce şi inconştientul social. El apare în conceptul de SupraEu, care cuprinde normele sociale sădite în structura psihică a copilului înainte de apariţia conştiinţei. Aceste norme sînt, însă, acelea ale zilei.

În lucrările sale, *Totem şi tabu*, precum şi *Psihologia masei şi analiza Eului*, Freud se ocupă şi de inconştientul colectiv din trecut, specific societăţii primitive, dar efectele acestui inconştient privesc personalitatea indivizilor din acea vreme şi mai puţin structura noastră însăşi din zilele de azi. În schimb, Jung se ocupă cu reminiscenţele inconştientului colectiv primitiv asupra oamenilor din epoca noastră şi, fireşte, şi a celor care sau perindat între timp. După Freud şi Adler, noi sîntem, în primul rînd, produsul copilăriei noastre. După Jung, noi sîntem cu precădere rodul copilăriei omenirii. Iar această moştenire a trecutului istoric şi mai ales preistoric nu vine numai pe drumul eredităţii sociale, care e cultura, ci şi pe drumul eredităţii biologice, în care experienţa socială a trecutului a fost întipărită. Cu alte cuvinte, Jung este un neolamarckist şi susţine moştenirea caracterelor dobîndite. Frica de şarpe şi chiar de şoarece, precum şi de întuneric, vine pe această cale a experienţei sociale, moştenită pe cale ereditară. Pe acelaşi drum vin în noi imaginea mamei, conceptul de mumă a pămîntului, chiar cel de divinitate, caracterul sfînt al soarelui. Zeii sînt făcuţi de oameni, cum Eschil o spune în *Prometeu*, dar pe drumul social, nu personal. Durkheim şi LévyBruhl arătaseră acelaşi lucru şi susţinuseră chiar şi ereditatea socială a unor caractere ale mentalităţii primitive. Adică, ei susţin moştenirea lor culturală. Jung afirmă moştenirea lor biologică, pe calea genelor, nu numai a limbajului.

Este adevărat că el nu susţine direct moştenirea „formelor" istorice ca atare, ci doar aceea a „ideilor", cum ar spune Pârvan. Cu alte cuvinte, noi nu moştenim direct conţinutul, adică o divinitate sau alta din curgerea istoriei, ci doar „ideea" de divinitate, care îmbracă, apoi, un conţinut prin moştenirea

socialculturală pe cale de limbaj, adică prin educaţie. Nu este mai puţin adevărat că şi această formulare – la care Jung a recurs din cauza criticilor acerbe împotriva tezei sale din etapa ei primă – este încă sub semnul întrebării, iar sub unghi genetic cel puţin există multe raţiuni împotriva ei.

În acest inconştient social de ordin primitiv, rolul fundamental îl joacă arhetipurile.

ARHETIPUL

În ştiinţa contemporană, raţionamentul prin analogie este legat de conceptul de model, menit să sugereze imaginea de ansamblu a unei idei sau teorii, după ce investigaţia prealabilă a fost făcută. Adică, după ce inducţia şi deducţia din extensiune, analiza şi sinteza din comprehensiune şi conexiunea cauzală din dezvoltare şiau spus cuvîntul lor. La rîndul său, modelul poate constitui a nouă ipoteză de investigare. Desigur, pe aceeaşi cale a inducţiei şi deducţiei, analizei şi sintezei, precum şi a conexiunii cauzale.

În acest mod, modelul este un mijloc de gîndire structurală, nu analitică ori discursivă. El prinde unitatea în multiplicitate cu continuitate în discontinuitate a ideii în mod simultan şi fără să le despartă. Această exprimare structurală a ideii abstracte este făcută, apoi, în condiţiuni concrete, de ordin intuitiv.

În ştiinţă, spune Goethe, terminăm prin a reuni din nou ceea ce la început, pentru o cercetare mai detaliată, am despărţit. Modelul îndeplineşte această funcţiune sintetică sau structurală, cu exprimarea concretă adăugată. De aci şi prinderea sa intuitivă.

Uneori, el este sinonim cu conceptul de simbol. Dar este cazul să observăm că în semantica logică – şi chiar semiotică în general – noţiunea de simbol intervine şi pentru termenul de *semn*, care este un concept analitic, ce exprimă noţiunea de element. De aceea, cele două noţiuni sînt identice numai atunci cînd simbolul exprimă o structură, nu un element.

Modelul sau simbolul cu caracter structural trebuie să satisfacă atît completitudinea cît şi obiectivitatea sau exactitatea. Prin urmare, el trebuie să reprezinte cît mai deplin ideea, iar această exprimare trebuie să fie cît mai exactă, adică să reflecte în mod obiectiv realitatea. Desigur, fără contradicţii.

Simbolul sau modelul nu intervin numai în ştiinţă, ci şi în artă. Completitudinea şi lipsa de contradicţie, pe de o parte, caracterul structural şi

intuitiv, pe de altă parte, se păstrează şi în cazul simbolului din artă, dar la obiectivitate trebuie adăugată şi validitatea. Aceasta, deoarece în artă nu mai interesează numai reflectarea obiectivă a realităţii, ci şi dezvoltarea armonioasă a condiţiei umane, adică a individului în societate sub unghiul culturii, concepută ca bunăstare materială şi spirituală. Prin urmare, simbolul trebuie să răspundă şi nevoilor de evoluţie umană.

Pentru a exprima vocaţia – şi chiar menirea – de conducător a lui Moise, Michelangelo dăltuieşte corpul său în aşa fel încît el să exprime numai forţă, hotărîre şi înţelepciune. În acelaşi timp, însă, îi adaugă şi cornul, simbol al puterii. În mitologia greacă, de asemenea, satirii nu sînt reprezentaţi numai printrun corp viguros, dornic de împreunarea dragostei, ci şi prin piciorul de ţap. Cît priveşte fecunditatea feminină a sirenelor, ea este prezentată prin coada de peşte a trunchiului lor, simbol al mulţimii fără de sfîrşit a ouălor. În toate aceste trei cazuri, simbolul este un adaos la realitatea obiectivă a corpului şi e menit să o întărească şi mai mult. Atît corpul cît şi simbolul exprimă, apoi, şi năzuinţa spre dezvoltarea armonioasă, cu scop de conservare şi dezvoltare, a persoanelor. Prin urmare, exactitatea şi validitatea, obiectivitatea şi armonia, merg mînă în mînă.

În cazul crucii creştine sau a diverselor steaguri naţionale – ori pajuri şi toteme –, această asemănare sau paralelism dintre obiectivitate şi validitate încetează, deoarece crucea creştină sau steaua ebraică ori diversele steaguri sînt doar o convenţie socială. Adică un produs al consensului colectiv. Sub unghiul reflectării obiective a realităţii, ele nu mai au nici o semnificaţie. Pentru un creştin, crucea este, de pildă, un simbol al pătimirii lui Isus, deci o simplă coincidenţă istorică, nu a corelaţie organică şi logică cu realitatea însăşi. Probă că, pentru ateu, crucea rămîne un simplu obiect de lemn, iar pentru musulman sau evreu ea ajunge un simbol negativ, de ură, nu iubire. Acelaşi lucru nu mai poate fi spus, însă, despre cele trei simboluri de mai sus – cornul, piciorul de ţap şi coada de peşte – care au şi valoare de reflectare obiectivă, nu numai de exprimare subiectivă, singura care intervine în cazul crucii, semilunii sau stelei.

Aceeaşi discriminare dintre obiectivitate şi expresivitate, exactitate şi validitate – deci impresionism şi expresionism – intervine şi în cazul cuvintelor, considerate ca „semne". *Prin vulturi vîntul viu vuia* ilustrează cuvintele onomatopeice, care au valoare de reflectare obiectivă. În schimb, cuvintele *vai, ah* etc. au numai valoare de exprimare a unei trăiri subiective, nu şi pe aceea de reflectare obiectivă a realităţii exterioare.

În acest mod, simbolurile de expresivitate subiectivă au valoare etică şi estetică, dar nu şi una logică. Cum însă expresivitatea subiectivă nu mai are aceeaşi valoare de determinare pentru fiecare individ în parte, este nevoie de intervenţia consensului social pentru a stabili în mod convenţional puntea de înţelegere dintre oameni.

În mentalitatea primitivă, gîndirea simbolică, pe bază de analogie – iar nu de inducţiededucţie, analizăsinteză, cauzalitatefinalitate –, joacă un rol foarte mare, deoarece gîndirea primitivă nu a ajuns încă la prinderea raţională, de tip abstract, a ordinii şi legităţii în evoluţie a lumii. În acelaşi timp, apoi, diferenţierea dintre ştiinţă şi artă, obiectivitate şi expresivitate, exactitate şi validitate, de asemenea nu este făcută. De aceea, practica umană, cea socială mai ales, nu e atît sub semnul reflectării obiective, care stă la baza exactităţii, cît mai mult sub imperiul validităţii subiective, întărită de consensul social. Astfel, însăşi ordinea şi legitatea în dezvoltare a lumii – de pildă clasificarea din extensiune în diversele specii şi genuri – nu se face după criterii obiective, dependente de realitatea exterioară, ci după felul cum obiectele şi fiinţele răspund la nevoile fiinţei şi mai ales la acelea ale colectivităţii umane, aşa cum legea participaţiei, stabilită de LévyBruhl, arată. Animalele, care au ocazionat totemurile triburilor duşmane, aparţin grupei animalelor „rele" şi invers, animalele, care au generat propriile pajure, fac parte din animalele sau spiritele „bune". În acest mod, asupra clasificării lumii în diversele specii şi genuri decid proprietăţile lor de rezonanţă afectivă în subiectivitatea umană, întărită socialmente, iar nu trăsăturile obiective, deci extrinsece, nu intrinsece, ce aparţin lucrurilor înseşi. De aici antropomorfismul, care e de obicei şi sociomorfism, deoarece consensul social are totdeauna cuvîntul prim.

Arhetipurile sînt simbolurile de bază ale vieţii primitive, socialmente întărite, care au funcţiunea de idei generale şi mai ales de principii de conduită, afective şi volitive, după care oamenii se conduc în activitatea lor etică, estetică şi chiar logică. Aceasta, cu atît mai mult, cu cît aceste trei sfere ale preocupărilor umane nu au fost încă diferenţiate. Arhetipurile sînt, astfel, adevărate „categorii" logice, precum şi etice şi estetice, prin care primitivii gîndesc, simt şi acţionează. Aceasta, cu atît mai mult, cu cît judecăţile de valoare – deci validitatea socialmente stabilită – sînt mai importante decît cele de existenţă, care stau la baza reflectării obiective.

După părerea lui K. Jung şi Mircea Eliade, care sînt principalii teoreticieni ai arhetipului pe plan internaţional, aceste arhetipuri sînt şi ereditare. Jung

vorbeşte chiar de o întipărire a lor în gen, deci de o ereditate biologică. Şarpele, de exemplu, inspiră teamă oriunde şi oricînd în lume şi istorie. Ceea ce, după Jung, însemnează că el a devenit un arhetip înscris în gene. Eliade pare a susţine numai moştenirea socială, de ordin cultural, pe bază de limbaj.

Pentru amîndoi, arhetipul nu este numai o categorie de emotivitate estetică şi volitivitate etică, ci şi una de cercetare şi interpretare logică. Aceasta, tocmai fiindcă el condensează experienţa umană a sute de mii de ani a mentalităţii primitive, sădită adînc în firea noastră, în inconştientul nostru social de ordin ereditar – biologic sau cultural – mai ales.

„Gîndirea simbolică – spune Eliade în lucrarea sa *Imagini şi Simboluri* – nu este privilegiul exclusiv al copilului, al poetului sau al minţii tulburate. Ea este cosubstanţială cu existenţa umană şi apare înaintea limbajului şi a raţiunii discursive. Simbolul dezvăluie anumite aspecte ale realităţii – cele mai adînci aspecte – care scapă oricăror altor mijloace de cunoaştere. Imaginile, simbolurile şi miturile nu sînt creaţii iresponsabile ale sufletului, psyché; ele răspund la o nevoie şi împlinesc o funcţiune, aceea de a aduce la lumină modalităţile cele mai ascunse ale fiinţei. În consecinţă, studiul lor ne pune în situaţia de a ajunge la o mai bună înţelegere a omului – a omului «aşa cum el este» înainte de a veni în contact cu condiţiile Istoriei. Orice om istoric duce cu sine, poartă în sine, o mare parte din umanitatea preistorică [...] În eliberarea sa de istoricitate, omul nu abdică de la statuquoul său de fiinţă umană, abandonînduse pe sine «animalităţii»: el recîştigă limbajul, uneori şi experienţa, unui «paradis pierdut». Visurile, reveriile de peste zi, imaginile nostalgiilor sale şi entuziasmelor sale etc. sînt tot atîtea forţe care pot proiecta fiinţa umană, istoriceşte condiţionată, întro lume spirituală, infinit mai bogată decît lumea mărginită a propriului său «moment istoric» [...] Este de cea mai mare importanţă de a redescoperi o întreagă mitologie, dacă nu o teologie, încă ascunsă în viaţa cea mai obişnuită de toate zilele a omului contemporan: va depinde numai de el dacă îşi va putea găsi drumul înapoi spre izvor, redescoperind semnificaţia profundă a tuturor acestor imagini şterse şi mituri dăunate”.

Afirmaţii asemănătoare face şi Jung: „Semnificaţia unui simbol – spune el în *Psihologia inconştientului* – nu e aceea de a fi o indicaţie deghizată a ceva cunoscut, ci aceea de a descoperi şi elucida pe bază de analogie ceva ce este încă complet necunoscut şi numai în proces de formaţie”.

Că arhetipul joacă un rol important în artă – în cea contemporană mai ales – este ceea ce, desigur, nu se poate contesta. Cu atît mai puţin putem nega

importanţa sa în copilărie, vis şi stările psihopate. Dar, că el joacă un rol însemnat şi în ştiinţă – deci în logică, nu numai în estetică şi etică – aceasta rămîne sub semnul îndoielii. Mai ales dacă este vorba ca, în acest scop, să trecem şi prin „inconştientul colectiv". Numai analitică şi discursivă, aşa cum Descartes a crezuto, desigur ştiinţa nu e, deoarece ea e şi sintetică. Conceptul de structură stă, în orice caz, la temelia ştiinţei contemporane, aşa cum rosturile „modelului" arată. Dar, el trece prin inducţiededucţie, analizăsinteză şi cauzalitatefinalitate, nu peste ele sau pe lîngă ele. De aceea, discursul hegelian iese numai din analiticitate, şi discursivitate, dar nu şi din claritate, luciditate. Aceasta, chiar dacă intuiţia în natura fenomenului – fie ea dialectichegeliană, fie fenomenologic-husserliană – are, poate, rezonanţe mai mult sau mai puţin subconştiente. Cum are, de altfel, şi vorbirea însăşi! Căci, în momentul cînd vorbim, conştiente sînt numai ideile, nu şi cuvintele prin care le rostim şi care vin oarecum de la sine, fără să ne dăm seama de rostirea lor. Cu atît mai puţin ne dăm seama de pronunţarea literelor. Dar aceste fenomene ţin de inconştientul individual automatizat, pe care James şi mai ales Janet lau scos în evidenţă, şi nu de cel social sau colectiv primitiv. Prin urmare, lucid şi clar modelul ştiinţific este totdeauna, chiar dacă în elaborarea sa îndelungată un rol au şi automatizările, legate de transpiraţie. Buffon a spus că geniul este 99% transpiraţie şi doar 1% inspiraţie. Dar el a omis să precizeze că, sub unghi calitativ, acest unic procent de inspiraţie este mai important decât cele 99%. Căci nu e de loc lipsit de importanţă cine anume transpiră. Şi, apoi, chiar numai la un procent inspiraţia nu poate fi redusă. De aceea, dictonul lui Buffon trebuie luat mai mult ca figură de stil decît strict *ad litteram*.

După modesta noastră judecată, un rol cu totul exagerat se atribuie arhetipului şi inconştientului şi în artă. În cea contemporană mai ales, iar în cea suprarealistă sau abstracţionistă în special. În consecinţă, trebuie să integrăm şi să valorificăm în mod adecvat şi valorile de gîndire, afectivitate şi acţiune a ţărilor nedezvoltate – aşa cum Toynbee arată. Dar, de aici şi pînă a ne reîntoarce la gîndirea magică cu caracter simbolic, precum şi inconştient – cum susţinuse, în parte cel puţin, şi Blaga –, e o mare distanţă. Modelul din ştiinţa contemporană are, în orice caz, alte semnificaţii, fiind o pledoarie pentru mai multă luciditate şi conştiinţă, nu invers. La temelia revoluţiei tehnologice de azi – menită să asigure bunăstarea materială şi spirituală pentru toţi oamenii şi toate popoarele lumii pe bază de dreptate şi astfel cu libertate – stau, de fapt, inducţia şi deducţia, analiza şi sinteza, cauzalitatea şi finalitatea, pe care modelul le

sistematizează şi sintetizează. De aceea, intuiţia, pe care el o mijloceşte, trece *prin ele* şi nu *alături*, *sub* sau *peste* ele.

Marii creatori în artă nu au procedat nici ei altfel. De aceea, nu abstracţionismul cu orice preţ sau suprarealismul care de multe ori nu e decît un infrareism, ce frizează dereismul din psihopatologie, e idealul. Ci tot realismul care a caracterizat marii creatori din toate timpurile şi toate locurile. Anume unul cu orizont tot mai larg şi cu o putere de pătrundere tot mai profundă, – care coboară în adîncimi – dar şi cu o putere de interpretare mai înaltă, ce urcă spre zările lucide ale marilor idei de ordin raţional, nu iraţional, dar structurale, nu discursive, anticipînd astfel aspiraţiile spre care omenirea se îndreaptă. Căci idealul e mersul înainte, nu înapoi; viitorul, nu trecutul; progresul, nu regresiunea.

STRUCTURA PERSOANEI

În concepţia unor psihologi analizaţi pînă acum, la temelia persoanei umane stă ereditatea biologică, cu diversele ei instincte. Freud o numise Sine, Adler „natura", iar Jung o botează „umbră". Ea e „fondul" care colorează restul. Sub acest unghi, deosebirile dintre Freud, Adler şi Jung sînt doar de nume, mai puţin de fapte şi idei. „Umbra" constituie inconştientul biologic, ale cărui efecte se răsfrîng în conştiinţă, dar şi însuşi în calitate de conţinut, nu ajunge în lumina ei. Dacă am spune că Umbra sau Sinele ori Natura reprezintă infrastructura psihologică a persoanei, neam apropia şi mai bine de exprimarea adecvată a structurii psihice a persoanei umane.

În acest caz, suprastructura psihică este *persoana*, care exprimă condiţia socială a omului, anume normele morale şi legile sociale, altoite în individ încă din fragеda sa copilărie, cînd conştiinţa nu a apărut. SupraEul analizat de Freud sau conceptul de „Mască" din psihologia individuală a lui Adler exprimă aproximativ acelaşi lucru. Deosebirile sînt din nou mai mult de nume decît de fapte; convenţionale, nu reale; legate de subiectivitatea savantului şi mai puţin de obiectivitatea însăşi a adevărului, care reflectează şi interpretează faptele.

De prisos să mai observăm că *persona* în limba latină însemnează masca pe care o purtau actorii, ca să exprime mai bine „esenţele" metafizice ale caracterelor, pe care le interpretau. În limba greacă, caracter înseamnă „ceea ce se ascunde în interior" şi astfel „ţine de interior" adică „esenţa" însăşi, conceptă

ca un *deus ex machina* care „face fiinţa să fie ceea ce este şi să difere de altele”, aşa cum Aristotel spune. În schimb, în limbile moderne, cuvîntul de mască exprimă „poza” pe care neo însuşim pentru a „părea” mai conformi cu statusul nostru social. Aceasta, cu scopul de a face o impresie mai bună. Masca modernă este, astfel, mai aproape de făţărnicia lui Harpagon, de ipocrizia femeilor „savante” şi a „preţioaselor ridicule”, precum şi de „prejudecăţile” personajelor din romanele lui Austin şi mai ales din *Bîlciul deşertăciunilor* de Thackeray.

Cum altoirea normelor morale şi a legilor sociale se face din fragedă copilărie, *persona* este tot inconştientă, sau cel puţin precumpănitor inconştientă, ca şi SupraEul lui Freud ori Natura lui Adler.

Între *umbră* şi *persona*, Jung aşează *animus* şi *anima*, menite să introducă discriminarea între feminitate şi masculinitate. La fel ca şi Freud, el înclină spre acceptarea caracterului bisexual al naturii umane, care, precum se ştie – datorită geneticii contemporane –, are atît hormoni masculini, cît şi feminini. Ambii uită, însă, că organele genitale, ca şi funcţiunea partenerilor în actul dragostei, precum si mamelele, barba şi alte caractere sînt bine diferenţiate. Că există tipuri intersexuale, cu caractere amestecate, aceasta e o altă problemă, care trebuie tratată ca o excepţie şi nu ca o regulă. Că homosexualitatea se conjugă cu această „inversiune” de caractere, este iarăşi adevărat. Ceea ce nu înseamnă, însă, că ea nu poate fi condiţionată şi pe cale strict socială. A o lega de prezenţa hormonilor masculini şi feminini, considerîndo astfel ca o „predispoziţie” oarecum general umană, – cum în parte e cazul la Freud şi Jung, dar nu şi la Havelock Ellis –, este, în lumina geneticii contemporane, o altă greşeală. Cu atît mai puţin poate fi ea confundată cu Erosul lui Platon, chiar dacă această teză a fost susţinută, cu cunoscutui cinism – psihopat, fără îndoială – de Oscar Wilde. Cu ea cochetează, în parte cel puţin, şi Thomas Mann în *Dr. Faustus*, şi de ea nu par a se fi jenat nici Proust şi Gide. Dar, în toate aceste cazuri, se pare că avem dea face cu persoane patologice. Una este, însă, a recunoaşte boala şi alta e a o aproba. Idealul poate fi numai vindecarea şi limitarea ei. *Umbra*, care reprezintă instinctele, şi *persona*, care exprimă normele, constituie latura volitivă a structurii umane, în vreme ce *animus* şi *anima* exprimă pe cea emotivă, deci sentimentele. Pe cele de feminitate şi masculinitate în orice caz. Noul strat, cu caracter intermediar – dar mai degrabă *juxtapus* decît *intrapus* – mijloceşte înţelegerea dintre bărbat şi femeie. Aceasta, deoarece fiecare ins are şi caracterele sexului opus. Ipoteza apare din nou susceptibilă de critică.

Observăm, în orice caz, că înţelegerea dintre bărbat şi femeie este

considerată numai prin prisma relaţiilor afinitare, din logica clasică, bazată pe principiul identităţii. Ea nu este considerată şi prin prisma relaţiilor complementare, de întregire reciprocă a contrariilor, care apare atît în concepţia lui Goethe asupra afinităţilor elective, care sînt, de fapt, contrarietăţi elective – aşa cum Husserl prea bine observă –, precum apar şi în logica dialectică, ce se bazează în primul rînd pe ele.

Sinteza dintre *umbră* sau ereditatea biologică, pe de o parte, *persona* sau moştenirea socială, care constituie cultura, pe de altă parte, precum şi dintre *animus* şi *anima*, recte feminitatea şi masculinitatea, ce exprimă dualitatea umană, o face *Eul*. Ca şi la Freud, el este aproape în întregime conştient. *Umbra, persona*, în bună parte chiar şi *animus* şi *anima* erau inconştiente. În definirea Sinelui, Eului şi SupraEului, Freud rămînea numai în domeniul volitiv şi emotiv, iar funcţiunile intelectuale şi aptitudinile erau presupuse, nu dezvoltate. În schimb, în Eul lui Jung apar şi ele. Ele sînt inteligenţa sau cunoaşterea raţională, cunoaşterea emotivă, cea perceptivă şi intuiţia. De aptitudinile propriuzise nu se ocupă nici Jung, cum nu sau ocupat nici Freud şi nici Adler. În acest mod, concepţia lui Jung asupra Eului se apropie mai mult de aceea a lui James, primul teoretician al acestei funcţiuni de supremă sinteză a structurii psihice. James, însă, a acordat cuvenita atenţie şi aptitudinilor. Precum tot el a introdus şi discriminarea dintre eul biologic şi material, cel social şi apoi spiritual sau cultural, care, în parte cel puţin, se aseamănă cu deosebirile dintre Sine, Eu şi SupraEu ori Natură, Rob şi Mască, sau Umbră, Persoană şi Eu.

La Freud, sinteza dintre Sine şi SupraEu, pe care Eul o face, se produce, ca să zicem aşa, pe plan orizontal. De aici şi reprezentarea lor prin trei cercuri secante, aşezate în linie dreaptă. La Jung, ca şi la James, sinteza se face mai mult în linie verticală. În acest mod, Eul nu se află atît între Sine şi Eu cît deasupra lor. În consecinţă, *umbra, persona, animus* şi *anima* sînt mai mult baza piramidei, în vreme ce Eul e vîrful ei. *Funcţiunea transcendentă* a Eului, căreia Jung îi atribuie un rol foarte mare, este menită să aducă *unitatea în multiplicitatea* manifestărilor umane cu *continuitatea* ei în schimbările pe care evoluţia, în mod inevitabil, le aduce. De aici sentimentul identităţii noastre în curgerea vîrstei şi în raport cu semenii pe care numai Eul îl aduce.

Este, de asemenea, de reţinut că *umbra, persona, animus* şi *anima* sînt mai mult sub imperiul determinării cauzale cu caracter predominant inconştient, în vreme ce Eul este sub acela al determinării finaliste sau teleologice, cu caracter conştient. Eul este, astfel, suprema activitate de sinteză cu scopul organizării,

stăpînirii şi conducerii planificate de sine.

ANALIZA VISELOR

Analiza viselor a jucat un rol foarte important atît în psihanaliză, cît şi în psihologia analitică. În fond, amîndouă înseamnă o „analiză psihică", aşa cum însăşi denumirea disciplinelor arată, cu deosebire că la Freud cuvintele sînt unite, iar la Jung separate. Sub unghi metodologic, însă, diferenţierea dintre cele două discipline e aproape nulă. Aceasta, mai ales atunci cînd e vorba de analiza viselor, care ocupă un loc foarte important în „analiza psihică", pe care cele două şcoli şio propun să o facă. De aceea, multă lume consideră că lucrarea cea mai de seamă din psihanaliză – despre care avem azi peste 70.000 de studii – rămîne *Interpretarea viselor* a lui Freud. Cîştigarea lui Jung pentru psihanaliză a fost ocazionată de lectura acestei monumentale lucrări, în care gîndirea „simbolică", în termeni de „arhetipuri", joacă un rol însemnat. La Jung, acest rol ajunge să fie cel principal. Această analiză a viselor este, însă, mult mai complicată şi laborioasă decît apare ea în cunoscutele cărţi populare despre tălmăcirea viselor, care se vindeau pînă ierialaltăieri prin toate tîrgurile. Interesul oamenilor de rînd pentru această tălmăcire – menită să le „descopere" însăşi taina vieţii lor – era atît de mare încît, la un moment dat, cînd un gazetar de la un ziar de pe vremuri a fost strîmtorat cu banii, a scris şi el o carte despre vise, deşi el era cu totul incompetent în materie, aşa cum însuşi recunoştea în conversaţiile particulare. „*Dar ce importanţă are*, spunea el scuzînduse, *căci şi aşa visele nu au nici o noimă!*" Părerea lui Freud şi Jung, la fel ca şi aceea a psihologiei şi psihiatriei contemporane, a fost, însă, alta. Numai că din păcate acest domeniu – atît de complex şi mai ales confuz – al psihologiei şi psihopatologiei este încă prea puţin explorat. Legi şi principii conducătoare ştim şi mai puţine. Un început de lumină a fost, însă, făcut, iar azi există deja cîteva institute de cercetare a viselor. De prisos să mai spunem că interpretarea ştiinţifică a viselor este – cum am spus – din cale afară de complexă – şi astfel exigentă – şi durează, de fapt, luni şi chiar ani de zile. În cele ce urmează, dăm analiza condensată a unui vis, făcută de Freud. Ea a durat ani în şir. Este de observat că descoperirea inconştientului colectiv, cu „imaginile", „simbolurile" şi arhetipurile sale a fost făcută pe această cale. Lucrările lui Freud despre *Totem* şi *tabu*, pe de o parte, *Psihologia masei şi analiza Eului*, pe de altă parte, ca şi lucrarea lui Jung asupra *Psihologiei*

inconştientului sînt prilejuite tot de nevoile întîlnite pe cale în interpretarea viselor.

Visul analizat de Freud este al unui pacient al său, bărbat, în vîrstă de 25 de ani, care suferea de o nevroză de anxietate, centrată asupra complexului de castraţie. Atît temerile, cît şi complexul de castraţie, sînt fixate asupra tatălui său.

„Am visat – spune pacientul – că era noapte şi că eu stăteam culcat în pat. (Patul meu era cu picioarele spre fereastră: în faţa ferestrei era un şir de copaci de nuci. Ştiu că era iarnă, cînd am avut visul, şi că era noapte.) Deodată fereastra sa deschis de la sine şi am fost îngrozit să văd că mai mulţi lupi albi stăteau căţăraţi pe crengile nucilor în faţa ferestrei. Erau şase ori şapte în total. Lupii erau albi şi păreau mai mult vulpi sau cîini ciobăneşti, deoarece ei aveau cozi lungi ca vulpile şi aveau urechile înfipte ca şi cîinii cînd observă ceva. Cu groaza, evident, de a fi mîncat de lupi, am gemut şi mam trezit. Doica a venit repede la patul meu, pentru a vedea ce sa întîmplat. A trebuit să treacă o buna bucată de vreme ca să mă conving că nu a fost decît un vis; am avut atît de lămurită imaginea clară a ferestrei care se deschidea, şi a lupilor ce stăteau în copaci! În cele din urmă, am început să mă liniştesc, am avut sentimentul că am scăpat de un pericol şi am adormit din nou.

Singura parte de acţiune a fost deschiderea ferestrei, căci lupii stăteau foarte liniştiţi şi nu păreau să facă nici o mişcare pe crengile copacilor, fie în dreapta fie în stînga, şi priveau la mine. Se părea că ei şiau concentrat întreaga atenţie asupra mea. Cred că acesta a fost primul meu vis de anxietate. Eram de trei, patru sau cel mult cinci ani în aceea vreme. De atunci şi pînă la unsprezece ori doisprezece ani am fost totdeauna înfricat de a vedea ceva teribil în visele mele."

Pacientul a desenat, de asemenea, arborele cu lupii aşezaţi pe crengi. Desenul confirmă descrierea.

„Pacientul a legat acest vis de amintirea că în copilărie a fost totdeauna foarte înfricat de fotografia unui lup din o carte de poveşti. Sora lui mai mare obişnuia să ţină în faţa sa fotografia aceasta sub un pretext sau altul, în aşa fel ca el să se înfrice şi să înceapă să plîngă. În această fotografie, lupul stătea ridicat, mergînd întrun picior, cu ghearele deschise şi urechile ridicate. Crede că a văzut această reproducere în o poveste cu *Scufiţa roşie*."

„De ce au fost lupii albi? Aceasta îl făcea să se gîndească la turmele de oi albe, care păşteau în apropierea domeniului lor de la ţară. Tatăl său obişnuia săl ia cu el ca să vadă aceste turme şi de cîte ori se întîmpla acest lucru, el se simţea

foarte mîndru şi fericit. Mai tîrziu – anume puţin înainte de vis – o epidemie a izbucnit printre oi. Tatăl său a trimis după un doctor, lea inoculat, dar după aceea au murit şi mai multe oi ca în trecut."

„Cum au ajuns lupii să fie în copac? Aceasta îi reaminteşte de o poveste, pe care a auzito de la bunicul său… Istoria era cam următoarea. Un croitor lucra în atelierul său, cînd fereastra sa deschis şi un lup a sărit înăuntru. Croitorul a aruncat după el cu metrul... la prins de coadă, ia rupto, iar lupul a fugit înfricat. Mai tîrziu croitorul a mers în pădure, a zărit o haită de lupi venind spre el şi sa urcat în copac pentru a scăpa de ei. La început lupii au fost încurcaţi şi nu ştiau ce să facă, dar cel fără coadă, care era şi el printre ei şi care dorea să se răzbune, a propus ca să se urce unul peste altul pentru a ajunge la croitor. Ultimul, deci în vîrful piramidei, a urcat el însuşi. Dar croitorul, recunoscînd pe fostul său client, strigă tare: «Prindeţil pe cel fără coadă!» Lupul, fără coadă, îngrozit de amintire, a luato la fugă, iar ceilalţi sau împrăştiat."

„În această poveste apare copacul, în care lupii erau în vis. Dar povestea, de asemenea, face o netă aluzie la complexul de castrare. Lupul bătrîn era fără coada. Cozile lungi de vulpe din vis erau probabil compensaţii ale lipsei de coadă."

„De ce erau 6 sau 7 lupi? La această întrebare nu părea să fie nici un răspuns, pînă eu nu mam îndoit că istoria putea fi în *Scufiţa roşie*. Această carte de poveşti oferă, de fapt, două ilustraţii: una în care Scufiţa roşie se întîlneşte cu lupul în pădure şi alta în care lupul stă culcat în patul bunicii cu boneta ei pe cap. Pacientul îşi aduce îndată aminte că a citit povestea cu *Lupul şi cei şapte fraţi*. Aici intervine atît numărul de şapte – deoarece atîţia iezi sînt – cît şi cel de şase pentru că atîţia iezi a mîncat lupul, în vreme ce al şaptelea sa ascuns în ladă. Culoarea de alb ajunge în poveste, deoarece lupul şia pus făină pe coadă ca iezii să nul recunoască... În ambele poveşti este vorba despre a fi mîncat, de tăierea stomacului, de scoaterea celor mîncaţi şi de înlocuirea lor cu pietre grele, în aşa fel încît în cele din urmă lupii vicleni pier. În plus, în povestea cu iezii apar şi copacii, deoarece lupul îşi făcea siesta sub un copac şi sforăia..."

„Visul indică, în orice caz, spune Freud în continuare, o fobie faţă de animale. Cum pacientul suferea de o nevroză de anxietate faţă de tatăl său, prea sever şi brutal, nu este exclus ca lupul din poveste să fie un „surogat" ai imaginii despre „tată". O analiză mai amănunţită indică faptul că, atunci cînd pacientul era mic copil, iar tatăl se juca cu el, acesta ia mîngîiat sexul şi la ameninţat că il taie. În curgerea anilor, cît analiza visului a durat, bolnavul menţionează că ceea

ce la impresionat mai mult în vis a fost perfecta imobilitate a lupilor şi apoi felul fix cum ei priveau la el. Deci, aceste două fapte pot fi luate ca punct de plecare şi analizate în lumina a ceea ce înainte sa putut întîmpla. Căci pacientul spune: „Eram doar de trei, patru sau cel mult cinci ani, cînd am visat". Prin urmare, putem adăuga: ceea ce sa întîmplat şi a cauzat visul a trebuit să se întîmple înainte."

„Faptele premergătoare sînt: creşterea oilor, împerecherea lor pentru a se obţine soi mai bun, jocul tatălui cu sexul, frica de moarte, conexată cu faptul că oile au murit. Urmează, apoi, povestirea bunicului cu ruperea cozii – deci simbolul castrării."

O primă ipoteză, emisă de Freud, a fost aceea a complexului de castrare, care însemna pentru copil teama că el va fi dominat viaţa întreagă de tatăl său, foarte sever şi chiar brutal. Interconexiunea acestor fapte este încă puţin convingătoare, dar ele pot servi ca o ipoteză. Prin urmare, punctul de plecare în analiză este:

„O întîmplare reală – datînd din prima copilărie – privire fixăimobilitateprobleme sexualetataceva teribil".

În curgerea analizei, la un moment dat pacientul observă că „deschiderea de la sine a ferestrei" trebuie, de fapt, interpretată astfel: „Ochii mei sau deschis deodată, eu dormeam, mam trezit şi am văzut copacii cu lupii". Pe de altă parte, urmează faptul că „lupii stăteau imobilizaţi şi priveau fix la el". În acelaşi timp, bolnavul adaugă: „Copacii erau ca pomul de Crăciun".

Analiza, în continuare, descoperă faptul că visul a avut loc în seara de Crăciun, care era şi ziua de naştere a copilului. Deci, dublu prilej pentru cadouri. În acest an însă – se stabileşte că vîrsta copilului era de patru ani – cadourile au fost mai modeste decît în anii trecuţi, deoarece atitudinea sa din toamna acelui an a nemulţumit pe părinţi. Pe tată, mai ales. Copilul dezvoltase o anumită animozitate, cu simptome de negativism, faţă de tată şi o atitudine de rezervă faţă de mamă. În schimb, făcuse o fixare erotică mai tandră faţă de guvernantă, Nania.

Nemanifestînd prea mult entuziasm faţă de cadouri, copilul este trimis ceva mai devreme la culcare. Fireşte, cu guvernanta. Pe de altă parte, trebuie observat faptul că diversele cadouri au fost atîrnate în pomul de Crăciun în cursul dupăamiezei, iar el nu lea putut vedea decît seara, pe care a aşteptato cu nerăbdare. La ora cadourilor „deodată uşile sau deschis". Deci ca în scena din vis.

În vis, scena pomului de Crăciun cu cadourile, care lau dezamăgit, se repetă, dar cu o seama de „transferuri" şi „transpoziţii", determinate de situaţiile concrete, legate de faptul că în faţa ferestrei era un nuc. Nucul „simboliza" acum „pomul de Crăciun". Dar, în copac, erau acum lupii, care păreau să simbolizeze „pedeapsa", care înlocuia cadourile, mai conformă cu sentimentele părinţilor, pe care începuse uşor săi urască. Poate lupii „simbolizau" chiar părinţii, pe tată mai ales. Dar raţiunea acestui fapt, deocamdată, lipseşte.

Cercetînd condiţiile visului în raport cu alte evenimente premergătoare, care ar putea desluşi raţiunea „asociaţiilor emotive" de mai sus, se constată, în cele din urmă, că, la aproximativ un an şi jumătate, pacientul a suferit de malarie, cu accese de febră foarte ridicată, care atingea maximum la ora cinci dupămasa. Pe de altă parte, se constată că, începînd de la vîrsta de aproximativ zece ani – cînd simptomele nevrozei de anxietate au început să se contureze –, aproximativ la aceeaşi oră pacientul suferea de stări de anxietate şi depresiune. Prin urmare, trebuie căutat un eveniment, care sa întîmplat la acea ora şi care ar fi putut cauza boala.

După eforturi îndelungate de rememorizare, ajutate de Freud, pacientul „destăinuieşte", în cele din urmă, următoarea întîmplare, care la impresionat foarte mult şi mai ales foarte urît, deşi în momentul cînd această întîmplare sa consumat el nu avea, după toată probabilitatea, decît aproximativ un an şi jumătate. Bolnav de malarie fiind, el este dus dupămasa în dormitorul părinţilor, cu pătucul său cu tot, iar, ca o „atenţie", îl culca mama sa însăşi, nu doica. A dormit în braţele mamei şi a fost aşezat în pătucul său, unde şia continuat somnul, iar aproximativ pe la ora cinci sa trezit „deodată", atît din cauza temperaturii şi a căldurii de vară, cît şi a unui zgomot. Asistă, astfel, dintro dată şi fără să fi vrut la scena de dragoste dintre părinţii săi. Dar ea este consumată în condiţiuni anormale, de care, fireşte, numai mai tîrziu şia dat seama. Mama este aşezată în mîini şi picioare, deci ca un animal, aşa cum văzuse şi oile şi alte animale la ţară. Tata era în picioare. La început, a avut impresia că el o bate pe mama la fund, aşa cum obişnuia săl bată şi pe el. Dar mama nu plîngea, ci părea să fie foarte fericită. Pe de altă parte, a constatat că mama nu avea sex ca şi tatăl său. Deci, era adevărată povestea cu tăierea sexului, cu care uneori tatăl sau îl ameninţa. E adevărat, numai în glumă, cînd tatăl sau îi mîngîia sexul şi testiculele, lăudîndul că e „bărbat", dar şi ameninţîndul „căi taie sexul dacă nu e cuminte".

Actul dragostei pare a fi fost consumat de trei ori. A avut, astfel,

prilejul de a observa organele genitale ale ambilor părinţi. Era foarte înfricat să nu fie „bătut” şi el şi, de aceea, a tăcut. Dar, în cele din urmă, a plîns. Atunci părinţii şiau dat seama că e treaz şi sau ocupat de el, ca şi cînd nu sar fi întîmplat nimic. Pe tatăl său îl considerase totdeauna foarte tare. Acum îl socotea şi „viclean”, ca şi pe „lupul din povestea cu cei şapte iezi”. Pe de altă parte, e de observat că, fiind vară şi foarte cald, patul părinţilor avea nu numai cearşaful alb, ci albă era şi cuvertura. Totul era alb, pînă şi pijamaua tatălui său. De aci, bănuieşte Freud, transfigurarea culorii „lupului din poveste” în albă, pentru ca „identificarea” tatălui său cu lupul să fie şi mai deplină. Şi tot de aici şi explicarea faptului că, de cîte ori sora sa mai mare îi arăta fotografia din cartea de povesti cu „lupul în două picioare”, copilul începea să „tremure” şi să plîngă. În povestea cu cei şase sau şapte lupi, ei sau urcat „tot pe la spate” unul peste altul. Lupul cel bătrîn nu mai avea, însă, coadă, iar în momentul cînd croitorul a remarcat acest lucru, lupul a fugit şi nu la atacat. De fapt, după scena actului de dragoste dintre părinţi, tatăl său cîtva timp nu la mai bătut şi „părea jenat” faţă de el.

Pe de altă parte, identificarea dintre noţiunea de „tată” şi cea de „lup în două picioare” o făcuse mai tîrziu şi faţă de tutorele menit săl mediteze şi să se ocupe de educaţia sa. În noaptea care a urmat serii cînd i sa adus la cunoştinţă că, începînd de a două zi va avea un tutore, a visat că un „leu” venea spre el în două picioare, amenînţîndul săl mănînce. Mai tîrziu, întîmplarea a făcut ca profesorul sau de latină să aibă numele de Wolf (lup). Făcuse un adevărat complex de anxietate faţă de el. În schimb, a regretat foarte mult pe Nania, guvernanta sa, pe care începuse să o iubească. … Este de observat că, la patru ani, în seara de Crăciun, cînd a avut visul cu lupii în copac, care simboliza „pomul de Crăciun cu darurile sărace”, deoarece părinţii nul mai iubeau, iar tata era „viclean” ca „lupul din povestea cu iezii”, Nania a venit lîngă el şi la ţinut în braţe pînă a adormit din nou, de această dată liniştit. Deci, ea îl iubea sincer şi eu adevărat. De aceea, a regretat înlocuirea ei de mai tîrziu cu „tutorele”. Visul „simboliza” astfel „pedeapsa” nemeritată a părinţilor, în care cuvîntul hotărîtor la avut tata, „simbolul disciplinei”, care, uneori, este în stare nu numai să „bată” la fund, dar chiar să „castreze”, aşa cum amenînţa. Saturn „mînca” chiar propriii săi copii. Aici intervine astfel „arhetipul” inconştientului social, pe care va pune punctul de greutate Jung. „Pomul de Crăciun cu darurile sale viclene” a însemnat, astfel, „copacul cu lupii albi şi vicleni”, dar care, totuşi, nu îndrăzneau săl „atace”. În schimb, doica însemna adevărata dragoste, care la liniştit, făcîndul

să readoarmă din nou, dar „în braţele sale”.

În timpul analizei visului, care a durat ani în şir, Freud observă că, de cîte ori ajunge la „situaţii neplăcute”, pe care tocmai din acest motiv pacientul le uitase, adică le „refulase” în inconştient şi nu mai voia săşi reamintească de ele, acesta, adică bolnavul, privea imediat spre ceasul mare, cu pendulă, din biroul său. Un atare ceas era şi în dormitorul părinţilor în momentul cînd sa consumat „scena primală” a dragostei, cum numeşte Freud prima luare de cunoştinţă a copilului despre actul dragostei. Speriat să nu fie bătut, fiindcă asistase fără să vrea la scenă, copilul avusese de gînd să se ascundă – în caz de bătaie – în cutia mare a ceasului, aşa cum făcuse şi iedul mai mic, pentru a nu fi mîncat de lup în povestea bunicului său. De atunci, fără săşi dea seama de ce, ori de cîte ori trăia un moment de anxietate, privea spre ceasul din apropiere.

Că diversele „asociaţii” făcute de Freud, pentru a interpreta visul, sînt uneori fortuite, mai ales în raport cu „sexualitatea”, care rămîne „laitmotivul” principal, este aproape sigur. De aceea, o seamă de psihologi şi psihiatri au afirmat că „obsesia” sexului nu e numai a bolnavului, ci şi a lui Freud. Nu este mai puţin adevărat că, luate „în ansamblul lor”, ele fac ipoteza lui Freud posibilă. Cert este, apoi, că pe aceasta cale de catharsis, adică de „vomitare” a diverselor „complexe” ascunse în inconştient, bolnavul a început să „priceapă” propriile sale anxietăţi, pe cele „de la ora cinci” – care erau de fapt sindromul principal al bolii – mai ales. Iar pe măsură ce le „pricepea”, prin readucerea lor în conştiinţă şi „reinterpretarea” lor în lumina noilor sale cunoştinţe despre rosturile dragostei şi ale vieţii maritale, bolnavul începea să se „vindece” de anxietăţile sale, devenind un om „restructurat”, anume normal şi sănătos. Or, la urma urmei, proba cea mai bună a faptului că budinca e bună, e – cum spun englezii – faptul că o mănînci cu plăcere. Cu alte cuvinte, proba de foc a practicii, care se dovedeşte eficientă şi duce la vindecarea bolii, este argumentul cel mai convingător al psihanalizei, care, tocmai din acest motiv, este azi practicată în toate clinicile de psihiatrie din lume, dar, desigur, fără să fie considerată drept singura cale psihoterapeutică.

Aceasta, deoarece în visele analizate de Adler, de pildă, în mediul social proletar, în care copiii dorm de obicei în aceeaşi cameră cu părinţii – care e, de multe ori, şi sufragerie, ba chiar bucătărie – laitmotivul este mai mult foamea, casa săracă, îmbrăcămintea ruptă, eventual lipsa încălţămintei pentru a putea merge la şcoală, precum – uneori – şi sentimentul de inferioritate pentru faptul că tata este beţiv, iar cînd vine acasă bate şi mama şi copiii etc. Aceasta, pentru

aşi scoate şi el „năduful" pentru „umilinţele" pe care le întîmpină în meserie.

În lucrarea clasică a lui Kretschmer, *Corp şi caracter*, bolile mintale – anume psihozele, care sînt cele mai grave – sînt corelate cu constituţia corpului, care este „ereditară". Deci, Charcot şi psihiatria clasică, în general, au avut şi ei dreptate.

Jung explică tulburările mintale şi simptomele lor – printre care, în primul rînd, visele – prin „arhetipurile" inconştientului social primitiv, care se „amestecă" încontinuu cu diversele „complexe" din inconştientul personal din prima copilărie, pe care Freud şi Adler au pus atît de mult accentul.

Redăm un vis, analizat de Jung sub unghiul inconştientului colectiv, după rezumatul succint al lui Hall şi Lindzey din lucrarea lor, *Teoriile personalităţii*.

„Subiectul, care visează, este un tînăr puţin peste 20 de ani, încă destul de copil ca înfăţişare. El prezintă şi o seamă de trăsături feminine. Modul său de a privi şi a se exprima arată o bună educaţie. E inteligent, cu preocupări intelectuale şi estetice. Estetismul său este foarte mult scos în evidenţă: sîntem conştienţi îndată de bunul său gust şi de fina sa apreciere a tuturor formelor de artă. Sentimentele sale sînt fine şi delicate, animate de entuziasmul tipic al pubertăţii, dar oarecum feminine. Nu există în el nici o urmă de obrăznicie, proprie adolescenţilor. Arată prea tînăr pentru vîrsta sa, ilustrînd astfel un caz de maturizare întîrziată. A apelat la serviciile psihiatrului pentru tulburările sale de ordin homosexual. Noaptea precedentă a avut următorul vis: „*Eram întro catedrală goală, plină de clarobscur misterios. Mi se spune că sînt în catedrala de la Lourdes. În centrul ei este o peşteră adîncă şi întunecată, în care mi se spune să cobor*".

Visul este expresia coerentă a unui mod de a simţi. Comentariile visătorului sînt următoarele: „Lourdes este fîntîna mistică a vindecării. Ieri miam reamintit că azi trebuie să vin la Dvs. pentru analiză şi tratament. Se spune că există o atare peşteră la Lourdes. Trebuie să fie foarte neplăcut să cobori în apa ei. Peştera din biserică era atît de adîncă".

„Ce înseamnă acest vis? La prima impresie ar trebui să ne mulţumim cu faptul că ar putea fi vorba de o formulare poetică a modului de a se simţi. De fapt, nu putem să ne oprim la această ipoteza deoarece semnificaţia visului este mai adîncă. Am putea, de asemenea, presupune că pacientul a venit la doctor în o dispoziţie poetică deosebită şi a acceptat tratamentul ca pe un act sacru, care trebuie să se consume în semilumina mistică a unui sanctuar, care inspiră respect. Dar aceasta nu se conformează faptelor. Pacientul a venit la doctor

pentru o treabă mult mai puţin poetică, anume pentru vindecarea sa de homosexualitate, care devenise foarte neplăcută. Am putea, de asemenea, presupune, poate, că visul a fost stimulat direct de impresiunile necazului atît de puţin poetic, ce la adus la doctor pentru vindecare. Precum, de asemenea, am putea presupune că a visat atît de poetic tocmai fiindcă necazul său era atît de puţin poetic… Nu putem în orice caz nega că ideea tratamentului şi a mijloacelor sale neplăcute a jucat un rol în vis, chiar dacă ele au suferit o transfigurare poetică oarecum conformă cu preocupările pacientului. Tînărul este obsedat de această idee, prin analogie cu care peştera era întunecată, adîncă şi rece. Ceva din dispoziţia emotivă a visului a persistat după somn şi sa prelungit în dimineaţa zilei cînd pacientul trebuia să vină la mine, pentru tulburarea sa atît de puţin poetică...

Este atunci numai acesta motivul visului? Aceasta nu ar fi cu nepuţinţă, deoarece multe visuri sînt compensatorii. Pentru a menţine echilibrul psihic, ele alunecă adeseori în partea opusă a sentimentelor. Dar compensarea sentimentelor nu e totuşi singura cauză a visului. Aceasta deoarece visul prevede şi un *corectiv mintal*. Pacientul nu avea încă înţelegerea clară a bolii şi tratamentului ei. Visul îi oferea o imagine a ei, o imagine pe care el a îmbrăcato în haina foarte poetică. Aceasta rezultă din comentariile sale următoare asupra catedralei: „*Catedrala* – spune el – *mă face să mă gîndesc la Catedrala din Kőln. Copil mic fiind, am fost foarte impresionat de ea. Îmi reamintesc cum mama mea mia vorbit de la început despre ea şi cum am fost apoi totdeauna foarte impresionat de cîte ori o vedeam. Doream să fiu un preot în o aşa catedrală*”.

În aceste asociaţii, pacientul descrie, de fapt, o seamă de experienţe foarte importante din copilărie. El a fost, în adevăr, foarte legat de mama sa. În această legătură, nu trebuie să vedem atît o relaţie conştientă, ci un raport oarecum secret, anume inconştient, deci în substratul conştiinţei, ceea ce indică o anumită întîrziere de dezvoltare, un anumit infantilism... Din acest infantilism, definit prin legătura prea strînsă faţă de mamă, el a căutat să scape. Biserica îi apărea ca a două mamă spre care putea să se îndrepte. De aici, entuziasmul care a încălzit dorinţa sa de a se dedica bisericii. Noi vorbim, de fapt, nu numai despre *Mama noastră Biserica*, ci şi despre *Pîntecele ei*. În cunoscuta ceremonie *binecuvîntarea fîntînei*, izvorul botezului este apostrofat ca „uterul imaculat al fîntînii sfinte”.

Este de observat, spune Jung în continuare, că această nouă mamă nu mai este „carnală”, ci doar „spirituală”. Ceea ce înseamnă că pacientul, copil mic

fiind, a luptat să se emancipeze din braţele mamei sale înspre sînul spiritual al noii mame, care era biserica. În vremurile de demult, acesta era ritul emancipării de sub tutela familiei. În cazul pacientului nostru, această emancipare nu a mai avut însă loc în formula religioasă a bisericii, ci în acea laică a fraternităţii studenţeşti, în care homosexualitatea a fost foarte frecvent practicată, ea însemnînd o emancipare de sub tutela mamei şi chiar a femeii în general. Asupra acestui lucru ne lămureşte al doilea vis.

„Sînt întro biserică gotică. În faţa altarului stă un preot. În faţa sa stau eu şi prietenul meu (cu care practica homosexualitatea), ţinînd în mînă un manechin japonez, cu sentimentul că urmează săl botezăm. Deodată, o femeie bătrînă apare, ia inelul fraternităţii de pe degetul prietenului meu şi pune în locul său pe al ei. Prietenul meu este înfricat că aceasta îl poate lega întrun fel oarecare. Dar în acest moment auzim sunetele minunate ale orgii."

„Visul al doilea, spune Jung, este legat cu primul. Aceasta, deoarece pacientul este din nou în biserică, simbol al emancipării de către mamă şi al intrării în maturitate. Lucrul nou, care se adaugă, este preotul. El este elementul care lipsea din ceremonia emancipării."

Dar element nou este şi figura japoneză, un manechin care seamănă cu sexul masculin, aşa cum pacientul însuşi spune. „Curios este că tocmai el trebuia botezat. Dar, la urma urmei, botezul la evrei constă tocmai în circumciziunea sexului. Aceasta trebuia să fie o referire la homosexualitatea mea, deoarece prietenul cu care stam în faţa altarului era persoana eu care aveam relaţiile homosexuale. Aparţineam aceleiaşi fraternităţi. Inelul fraternităţii era simbolul legăturilor noastre."

Alt element nou este femeia bătrînă. „Ea este o prietenă a mamei, pe care am iubito foarte mult, deoarece se purta cu mine ca o adevărată mamă." După părerea lui Jung, ea este simbolul relaţiei heterosexuale, deci al relaţiilor cu o femeie, spre care pacientul doreşte să se îndrepte pentru a scăpa de relaţiile homosexuale cu prietenul său. A scăpat din mrejele mamei sale, dependente de complexul Oedip, cu ajutorul prietenului său, şi doreşte acum să scape din mrejele prietenului său, cu ajutorul acestei femei, pe care a pututo iubi fără păcat, deoarece ea nu era mama sa. Singur, însă, nu e în stare să lupte. Are nevoie de ajutorul ei. E dorinţa, care se exprimă în vis. Tot în vis este exprimată şi dorinţa după asistenţa preotului, deoarece singur pacientul nu se mai poate salva.

Pentru a demonstra ocurenţa exprimării simbolice din vis, precum şi din

reveriile noastre de peste zi – uneori chiar din judecata noastră conştientă –, Jung a studiat la faţa locului judecata simbolică din Asia şi Africa, în care această gîndire are un rol deosebit de însemnat. Dar, dacă gîndirea simbolică apare în ţările nedezvoltate, înseamnă aceasta că ea este prezentă şi în ţările dezvoltate, a căror gîndire este sub semnul discursului aristotelic, cartezian şi hegelian, care se predă în şcoală şi este prezent în orice carte? Din acest punct de vedere, argumentele lui Jung sînt neconvingătoare. Că gîndirea simbolică joacă un rol mare în arta contemporană şi că ea este prezentă şi în vis, precum şi la copil şi la omul bolnav mintal, aceasta e adevărat. Dar, că ea este formula generală şi universală de gîndire a omului, aceasta nu mai este verosimil. Cărţile contemporane depun mărturie inversă.

Psihologia analitică are meritul de a fi încercat o sinteză între psihanaliză şi psihologia individuală, realizînd, astfel, o mai mare completitudine de determinare. La satisfacerea deplină a acestei completitudini de cercetare şi interpretare ea nu ajunge, însă, deoarece studiul extrospectiv al conduitei nu este valorificat. Cît priveşte valorificarea gîndirii simbolice cu arhetipurile sale, elaborate de inconştientul colectiv primitiv, ea este, fără îndoială, exagerată. Precum ea este şi lipsită de precizia pe care gîndirea contemporană, elaborată pe baza discursului aristotelic, cartezian şi hegelian, o cere. Necazul cu arhetipul, spunea un student cu ocazia expoziţiei de arte plastice a tineretului din toamna anului trecut, este că identificarea sa este foarte grea, iar uneori chiar imposibilă, deoarece semnificaţiile sale sînt mai multe, dar alegerea celei juste nu este posibilă. De aceea, artistul trebuie să dea nu numai un titlu arhetipului său, ci să vină şi cu o seamă de alte explicaţii, fără de care înţelegerea operei sale nu e cu putinţă. Prin urmare, arhetipul, la fel ca şi metafora sau simbolul în general, poate exprima în formule concrete ceea ce discursul logic – intelectual, emotiv sau volitiv – tălmăceşte, dar el nu poate înlocui discursul însuşi, cu care omenirea a debutat în cultură şi de care sa folosit în realizarea tuturor salturilor sale calitative, pe care cultura omenirii este clădită.

Bibliografie

Jung, K., *Psychologische Typen*, Rascher, Zürich, 1931;

Jung, K., *Wandlungen und Symbole der Libido*, Deuticke, Leipzig, 1925;

Jung, K., *Die Energetik der Seele*, Rascher, Zürich, 1928;

Mărgineanu, N., *Psihologia germană contemporană*, Inst. de Psihologie al Univ. din Cluj, 1931;

Mărgineanu, N., *Psihologia persoanei*, Ed. IIa, Ed. Univ. din Cluj, 1944.

CAPLTOLUL IV

PSIHOLOGIA EXISTENŢIALISTĂ

Psihanaliza lui Freud şi psihologia individuală a lui Adler au descoperit importanţa primilor ani din familie, la care psihologia analitică a lui Jung a adăugat şi însemnătatea inconştientului colectiv. Psihologia existenţialistă a lui Jaspers descoperă importanţa conflictelor din orice clipă a vieţii, din cea ulterioară primei copilării mai ales. Conflictele din psihanaliză, psihologia individuală şi cea analitică sînt cu precădere inconştiente; cele din psihologia existenţialistă sînt precumpănitor conştiente. În primele trei discipline, mai importantă pentru formarea personalităţii umane este familia în care neam născut; în cea din urmă, mai însemnate sînt familia pe care o întemeiem şi meseria pe care o practicăm.

Între cele două războaie, dintre disciplinele care studiază persoana umană sub unghiul conştiinţei şi al inconştientului, mai importante au fost psihanaliza şi psihologia individuală. După cel de al doilea război au cîştigat în importanţă arhetipurile lui Jung şi anxietăţile psihologiei existenţialiste.

PSIHOLOGIA FUNCŢIONALĂ A LUI BRENTANO

Wundt studiază senzaţiile, percepţiile, ideile, emoţiile etc. Brentano cercetează procesul senzaţiei, procesul percepţiei, procesul gîndirii etc., adică „actul" de a avea o senzaţie, percepţie, idee, emoţie. Wundt studiază „conţinuturi"; Brentano „funcţiuni". Wundt concepe psihologia ca „chimie" a „elementelor psihice", în care intervine – ca şi în chimie, de altfel – şi „sinteza creatoare"; Brentano înţelege psihologia mai degrabă ca o fiziologie a funcţiunilor psihice decît ca o anatomie a diverselor lor organe. În fond, aceeaşi discuţie a avut loc şi în biologie, în care unii au pus accentul pe funcţiune, iar alţii pe organ.

În biologie, Lamarck şi neolamarckiştii au studiat funcţiunea numai în raport cu organismul, deci oarecum solipsist. Brentano o studiază ca o

interferenţă sau interacţiune dintre fiinţă şi lume, în care un cuvînt de spus are şi lumea, nu numai organismul. De aici caracterul „intenţional" al actelor psihice. Ele „se referă" totdeauna la ceva din afara noastră, spre care ele fac un proces de intrapunere sau *intendere*, de unde şi proprietatea de „intenţionalitate", care constituie caracterul de bază al fenomenelor psihice. Ele nu sunt procese în sine şi pentru sine, ci o modalitate de interconexiune şi interacţiune, în care acţiune determinantă are şi obiectul nu numai subiectul, şi lumea, nu numai fiinţa.

Conţinutul vieţii psihice a fost studiat de către Wundt cu ajutorul metodelor din ştiinţele naturii fizice, de a căror exactitate a fost atît de impresionat. Întregul era, astfel, explicat prin părţile sale, iar nu şi prin trăsăturile sale proprii, precum, desigur, şi prin întregurile din care, la rîndul său, face parte. În acest mod, Wundt caută elementele simple, pe care le găseşte în senzaţii, emoţii primare şi reflexe. Ele sunt atomii psihici, în termeni de care încearcă să explice „chimia" sufletească. Predecesorii săi au sesizat doar „mecanica" psihică, în care nici măcar conceptul de sinteză creatoare de noi proprietăţi nu apărea. Este adevărat, însă, că, în cele din urmă, Wundt îşi dă seama de insuficienţa acestei explicări analitice şi, de aceea, în a doua parte a vieţii sale, dedicată psihologiei sociale – numită de el psihologie a popoarelor – se ocupă şi de înţelegerea vieţii psihice în contextul societăţii din care face parte, precum şi a istoriei ei, aşa cum a susţinut la început Dilthey, principalul oponent al psihologiei sale. În psihologia sa experimentală şi metrică, el sa ocupat numai de procesele elementare; în psihologia popoarelor se ocupă cu cele complexe, iar atenţia sa se îndreaptă, în primul rînd, asupra valorilor economice, sociale, teoretice şi estetice din culturile primitive. Din aceste motive, psihologia sa socială este, de fapt, mai mult una culturală, anume o antropologie socială şi culturală a vieţii primitive, în care, dată fiind mentalitatea magică a societăţii primitive, miturile şi arhetipurile joacă rolul de bază. Neglijată nu a fost nici istoria culturii ulterioare.

În schimb, Brentano se ocupă, de la început, cu funcţiunile psihice superioare. Procesele inferioare nu interesau literatura. De aci totala lipsă de influenţă a psihologiei experimentale, cu caracter analitic, asupra literaturii, care a fost interesată doar în cercetările ulterioare de psihologie socialculturală. Psihologia funcţiunilor superioare, elaborată de Brentano, a interesat, de la început, şi literatura, iar influenţa ei asupra acesteia a fost foarte substanţială. Astăzi, mai ales. Pînă în preajma primului război mondial, Wundt a fost suprema autoritate în psihologie. Azi, opera sa prezintă doar interes istoric. În schimb, Brentano cunoaşte în zilele noastre o popularitate pe care, la sfîrşitul secolului

trecut, nimeni nu o putea bănui. Funcţiunile superioare ale conştiinţei Brentano nu le studiază, însă, cu metodele ştiinţelor naturii fizice, de ordin analitic, ci cu acelea ale ştiinţelor sociale, umaniste mai ales, de ordin sintetic. Aceasta e cea de a doua raţiune a puternicei sale influenţe asupra literaturii contemporane şi a ştiinţelor umaniste în general, de a căror spirit el a fost de la început atît de apropiat.

Psihologia funcţională, pe care Brentano a elaborato, a ajuns în America, datorită lui Angell – un fost elev al său – o psihologie funcţională biologică. Din această psihologie Watson, elevul lui Angell, a păstrat, însă, numai studiul biologic al funcţiunilor elementare, prin care el încearcă, în final, să explice întreaga gamă a manifestărilor psihice. În schimb, Dewey şi Mead vor trece accentul de greutate pe studiul funcţional al actelor psihice complexe. Mead va descoperi şi „semnificaţiile sociale" ale proceselor psihice superioare. Thomas – tot de la Universitatea din Chicago, ca şi ceilalţi – va descoperi teoria valorilor, fără de care o psihologie socială nu se poate constitui, iar Ch. Morris va aşeza bazele semioticei sale, în care psihologia şi sociologia se vor întîlni cu logica. Sintaxa logică va studia „semnificaţia" actelor biopsihosocioculturale în raport cu ele însele. Semantica logică va studia diversele „semne" în raport cu procesele şi obiectele, la care ele se referă. Semiotica pragmatică va studia semnificaţiile în raport cu subiectul sau agentul lor, care este omul ce trăieşte în societate în scop de bunăstare materială şi spirituală.

FENOMENOLOGIA LUI HUSSERL

O întîlnire asemănătoare dintre psihologia funcţională şi logică, precum şi matematică, a avut loc şi în Germania, chiar înaintea semioticei lui Morris. Ea este realizată de fenomenologia lui Husserl, care a fost elevul lui Brentano.

Înainte de a fi elevul lui Brentano, Husserl susţine un doctorat în matematici cu profesorul Weierstrass de la Berlin, al cărui asistent el urma să devină, dacă marele matematician şi analist nu ar fi murit. După moartea acestuia, Husserl se reîntoarce la Viena, capitala patriei sale, unde este atras de popularitatea cursurilor lui Brentano şi de prestigiul personalităţii acestuia. Sub influenţa acestei covîrşitoare personalităţi Husserl părăseşte dorinţa sa iniţială de a face o carieră matematică şi se decide pentru cea psihologică, în care introduce, însă, nu numai metoda matematică, ci şi „spiritul" matematic,

ajungînd, astfel, şi la logică. Dar, nu numai la cea matematică, ci şi la cea „fenomenologică" sau logica propriuzisă, concepută ca o teorie a semnificaţiilor sub unghiul generalităţii, universalităţii şi eternităţii lor. Deci sub unghiul „absolut" al ontologiei pure, cu care el, în final, identifică logica însăşi.

În acest mod, el se ocupă numai de funcţiunile cognitive, nu şi de stările emotive sau actele volitive, pe care le vor aborda mai tîrziu Max Scheler şi Martin Heidegger, colaboratorii săi principali de la revista *Logos*, organul iniţial al fenomenologiei.

Din actele sau funcţiunile psihice pe Husserl nul interesează funcţiunile senzoriale, deci senzaţiile şi percepţiile, ci cele raţionale, anume judecata.

Cu judecata sub unghi funcţional, nu conţinutal – cum a fost cazul lui Wundt – se ocupă şi şcoala de la Würzburg, reprezentată prin Ach, Messer, Buehler etc. în frunte cu Külpe, elevul lui Wundt, care sa despărţit de strălucitul său dascăl pe tema apropierii sale de Brentano, pe care fondatorul psihologiei experimentale nul agrea. Aceasta, deoarece Brentano aşeza psihologia numai pe studiul empiric cu caracter descriptiv, al „fenomenelor" psihice, al celor superioare mai ales, şi renunţa la „explicarea" lor prin „elementele simple", concepute obiectual, ca „atomi" psihici. Dar, Külpe şi colaboratorii săi – precum şi Binet în Franţa – se ocupă de procesul gîndirii sub unghi psihologic şi termină prin a susţine nu numai caracterul eminamente „funcţional" al acestui proces – care e mult mai important decît cel „conţinutal" –, ci afirmă şi gîndirea pură, fără cuvinte şi chiar fără imagini. Ei studiază gîndirea aşa cum este ea şi se produce în condiţiile psihologice, sociologice şi culturale reale, adică în raport cu subiectul, care e persoana umană. Husserl studiază aceleaşi procese sub unghiul obiectului, anume al adevărului, pe care judecata îl stabileşte.

Vechea logică studia judecata numai sub unghiul ideilor lui Platon, considerate ca o lume în sine, desprinsă de subiect. Husserl, la fel ca şi Brentano, le studiază ca interferenţe dintre subiect şi obiect, ca interconexiuni şi interacţiuni. Deci, ca „intenţiuni", în care subiectul şi obiectul, adică lumea şi fiinţa se întrepătrund şi întregesc reciproc. De aci caracterul lor de „intenţionalitate", adică de *intendere* a subiectului în obiect, a fiinţei în lume, precum, desigur, şi a obiectului în subiect, deci a lumii în fiinţă. Descartes a fundat adevărul numai pe subiect, anume pe *cogito*. Or, adevărul – spune Husserl – trebuie stabilit şi pe obiect, adică pe *cogitatum*. Intenţionalitatea defineşte *intrapunerea* lor. Dar, această „intenţionalitate", care defineşte , „semnificaţia" actelor de gîndire, nu mai este studiată sub unghiul variaţiei în

timp şi spaţiu – deci sub unghi „empiric", aşa cum făcea psihologia lui Brentano – ci în perspectiva generalităţii, universalităţii şi eternităţii lor. Adică sub unghiul logicii formale, pe care se întemeiază şi matematica. Asupra variaţiei în timp şi spaţiu a gîndirii, deci asupra caracterului „concret" şi astfel „empiric" se aşează o „paranteză". De semantica pragmatică a lui Morris – ca să spunem aşa – se face „totală abstracţie", deoarece condiţia biologică, psihologică, sociologică şi culturală sau istorică a gîndirii în logica formală şi în matematică nu interesează. O egalitate şi identitate deplină nu există nicicînd, deoarece fiinţele variază atît în spaţiu cît şi în timp. De aceea, nu există un bou perfect egal şi identic cu alt bou, iar acelaşi bou în clipa imediat următoare este parţial schimbat, aşa cum Bergson în *Evoluţia creatoare* arată. Dar, aceasta nu înseamnă că 1 nu este egal cu 1; 2 cu 2 etc. Condiţia acestei egalităţi şi identităţi este, însă, abstracţia totală faţă de realitatea concretă, din care numărul – cum spune Whitehead – ia numai „locaţia punctuală pură în timp şi spaţiu", iar peste rest trage o mare pată de cerneală, pentru a uita totul. De aici şi generalitatea şi universalitatea numărului, care se aplică oricărui obiect sau fiinţe indiferent ce sînt ele. Şi tot de aici şi „exactitatea" deplină a operaţiilor cu numere, deci caracterul „absolut", adică invariabil în timp şi spaţiu, al adevărurilor matematice. Husserl vrea să facă din adevărurile logice atari adevăruri „absolute", ca şi cele matematice.

Aceste adevăruri „absolute" nu mai exprimă, însă, lumea, ci şi fiinţa, anume întrepătrunderea lor reciprocă, adică *intenderea* sau *intenţionalitatea* lor. În acest mod, „fenomenologia" nu se mai ocupă de „ideile" obiective, desprinse de om, cum era cazul la Platon şi la idealism în general. Precum ea nu se mai ocupă nici numai de stările „subiectului", cum se afirmă în subiectivismul lui Nietzsche sau scepticismul lui Hume ori criticismul lui Kant. Ci ea se ocupă de „fenomenele" conştiinţei „pure", care este o „intendere" a obiectului în subiect şi invers. Ea se ocupă, astfel, de „existenţa" omului în lume, văzută însă numai sub unghiul generalităţii, universalităţii şi eternităţii – care e domeniul logicii şi al matematicii –, iar nu şi sub acela al individuaţiei, particularităţii şi evoluţiei, care rămîne domeniul biologiei, psihologiei, sociologiei şi istoriei.

În momentul cînd studiem şi voinţa şi emoţiile, nu numai gîndirea, atunci acest proces de „formalizare" nu mai este posibil, deoarece sentimentele şi voinţa nu mai pot fi desprinse de „existenţa" concretă din locul şi momentul dat, *Dasein*. Aceasta, deoarece atît sentimentele cît şi voinţa stabilesc „deciziuni" şi „evaluări" în raport cu „clipa din locul dat". Prin urmare, cercetarea şi interpretarea lor nu mai poate fi făcută numai în perspectiva generalităţii,

universalităţii şi eternităţii, ci şi în aceea a individuaţiei, particularităţii şi clipei, anume a modalităţii lor de combinare şi întregire reciprocă. Cu alte cuvinte, „intenţionalitatea" sau complementaritatea dintre subiect şi obicte, fiinţă şi lume, rămîne, dar „punerea în paranteză" şi „reducţiunea fenomenologică" sau „formalizarea" cad. Asupra subiectului şi obiectului, fiinţei şi lumii, deci „existenţei concrete", fenomenologia lui Husserl a aşezat o paranteză, făcînd abstracţie de ea şi studiind în consecinţă numai intenţionalitatea „pură" a stărilor de conştiinţă „absolută", universal valabilă. Fenomenologia era o „intuiţie în esenţa lor", *Wesenschau*. Heidegger, urmaşul său la catedră, inversează problema şi se ocupă de „existenţă", nu de „esenţă", apropiinduse astfel şi mai mult de concretul spre care fenomenologia spiritului lui Hegel, fenomenologia intenţională de la început şi intuiţia „elanului vital" a lui Bergson sau îndreptat. În final, Jaspers, ca şi Sartre de altfel, vor aşeza în centrul preocupărilor lor numai omul, anume „existenţa sa în lume", rosturile sale, aşezînd, în acest mod, temeliile antropologiei existenţialiste, cu caracter filosofic – dar şi literar, confesional, sau „autobiografic" mai ales – care, sub imperiul „destăinuirilor" lui Sören Kierkagaard şi Gabriel Marcel se va bucura de o actualitate atît de mare după primul şi mai ales după cel de al doilea război mondial. În cercurile umaniste în general, în cele literare în special. De influenţa lor se vor resimţi nu numai Kafka şi Camus, ci şi Thomas Mann şi O'Neill.

FILOSOFIA EXISTENŢIALISTĂ

Gîndirea existenţialistă, care stăpîneşte atît de mult frămîntarea spirituală a Europei occidentale, iar în ultima vreme chiar şi a Americii – deci a societăţii individualiste în general – este mai mult „o stare de spirit" decît un curent filosofic propriuzis. În fond, avem nu numai o „filosofie", ci şi o „literatură" existenţialistă, iar unii au depus eforturi şi pentru constituirea unei „psihologii" şi chiar „sociologii" de această natură. Sartre lea încercat pe toate trei deodată, iar filosofie şi literatură a făcut şi Camus. O filosofie „literară" fac Kierkegaard şi Marcel înşişi, care, datorită jurnalului lor, rămîn „existenţialişti" prin excelenţă. De literatură nu e străin nici Heidegger, care, indiscutabil, aduce suprema închegare a acestui sistem, chiar dacă sistemul său depăşeşte, cel puţin în parte, cadrul îngust al existenţialismului, orientinduse spre o ontologie metafizică propriuzisă, pe care Kierkegaard a contestato. Comentariile sale asupra poeziei

lui Hölderlin şi Trakl sînt nu numai o „frumoasă" filosofie, ci şi o reală operă de artă. Interpretările literare intervin şi în opera lui Jaspers, care încheagă cel de al doilea sistem de filosofie – precum şi de psihologie – existenţialistă. Unamuno rămîne doar un critic literar şi cultural, iar Ortega Y Gasset se îndreaptă spre o sociologie şi filosofie a culturii. Între literatură şi filosofie oscilează şi Berdiaev, care scrie studiul său atît de pătrunzător asupra lui Dosteievski, considerînd pe marele scriitor un precursor existenţialist. Sartre, Camus şi mai ales Marcel au considerat drept premergători ai gîndirii existenţialiste pe Pascal şi Sf. Augustin, iar Unamuno şi Gasset pe Cervantes cu Don Quijote al său. Kierkegaard pleacă de la Socrate şi Isus, pe care Nietzsche îi combate. Dar, filosofia vieţii, inaugurată de Schopenhauer şi Nietzsche, termină prin subiectivism, în vreme ce existenţialismul încearcă să se apropie şi de obiectivism. Un existenţialism creştin propune şi Marcel, dar altfel combate tomismul. În schimb, Sartre şi MerleauPonty sînt atei şi, în cele din urmă, se apropie de dialectica materialistă. MerleauPonty încearcă şi o psihologie existenţialistă a percepţiei, iar Sartre a făcut o psihanaliză existenţialistă a imaginaţiei. Jaspers şi Binswanger fac o psihiatrie existenţialistă. Precum vedem, peisajul gîndirii existenţialiste este foarte variat şi nu fără contradicţii, care nu sînt atît „contrarietăţi ce se atrag", ci opoziţii iremediabile, ce nu pot fi aduse la un numitor comun.

Şi, totuşi, o seamă de caractere comune au atît filsofii existenţialişti cît şi oamenii de litere, iar uneori, dar, mult mai rar, chiar şi oamenii de ştiinţă, cu eforturi înspre această direcţie de gîndire, aşa cum Guisdorf şi mai ales Bochenski – cu desăvîrşitul său efort spre obiectivitate – arată.

Experienţa concretă, anume „trăirea completă", de ordin interior, a individului, este punctul de plecare al existenţialismului, dar ei caracterizează, de fapt, atît fenomenologia spiritualistă a lui Hegel, cît şi cea intenţională a lui Husserl, care preconizează un idealism obiectiv, precum şi filosofia vieţii şi pragmatismul, generat în parte de ea, care termină printrun idealism subiectiv. Aceasta, chiar dacă în cazul lui James şi mai ales al lui Dewey acest idealism subiectiv e şi social. În fenomenologie, însă, atenţia este focalizată numai asupra „ideii", în vreme ce în existenţialism accentul este trecut pe trăirea emotivă şi volitivă, de care „ideea" depinde, ea fiind mai degrabă un „instrument" al lor – cum spune Dewey – decît o lumină conducătoare. Gîndirea existenţialistă păstrează „trăirismul" complet al filosofiei vieţii. Sub influenţa fenomenologiei husserliene – şi chiar a celei hegeliene – Sartre, Marcel şi chiar Camus, cu atît mai mult Jaspers şi mai ales Heidegger se orientează, totuşi, spre caracterul

obiectiv al adevărului. Pe această cale, Sartre şi MerleauPonty se apropie, în final, de gîndirea dialectică a lui Marx, precum şi de socialism. Căci aşa cum Carnap, exponentul cel mai de seamă al pozitivismului logic, a fost animat de idei socialiste, fiind supranumit „profesorul roşu" de la Universitatea din Viena dinaintea venirii lui Hitler, la fel şi Sartre, ca şi Bertrand Russell – alt neopozitivist, ca şi Carnap – sînt, precum se ştie, militanţi ai mişcării pentru pace din Apus, care au luat o atitudine pe cît de justă pe atît de dîrză împotriva interveiţiei americane din Vietnam.

Pentru Hegel şi Husserl mai importantă este ideea însăşi, deci „esenţa fenomenului", iar prinderea ei în stare „pură", cu scopul de a se formula adevărul „absolut", trece peste „existenţa concretă". Cu alte cuvinte, peste individ şi lume, care variază în spaţiu şi timp, se aşează o „paranteză" cu scop de „reducţiune" filosofică, cu caracter metafizic. Gîndirea existenţialistă, aşa cum ea a fost elaborată în *Existenţă şi timp* a lui Heidegger, este împotriva acestei „reducţiuni", care aşează o „paranteză" asupra existenţei concrete. Ea porneşte tocmai de la această existenţă concretă, pe care, pentru a o cerceta sub unghiul completitudinii, o studiază şi în latura ei volitivă şi emotivă, nu numai ideaţională. De aci şi despărţirea dintre dascăl şi elev, fapt care nu la oprit, însă, pe Husserl să recomande ca urmaş la catedra sa pe Heidegger. La rîndul său, acesta îşi dă demisia din poziţia de rector ca protest împotriva faptului că regimul hitlerist a anulat poziţia de profesor emerit al lui Husserl, suspendîndui pensia pe criterii ariene, deşi cei doi fii ai săi luptaseră în primul război mondial, unul pierzînduşi viaţa, iar celălalt fiind grav rănit.

Actualismul este cea de a treia trăsătură a existenţialismului. Interacţiunea dintre fiinţă şi lume nu este numai pasivă, ci şi activă. Prin urmare, un cuvînt de spus asupra „existenţei", care derivă din „intrapunerea" lor, au ambii factori. În consecinţă, adevărul, la fel ca şi trăirea emotivă şi volitivă, nu sunt numai „reflectări" ale obiectului în subiect sau „proiectări" ale subiectului în subiect, ci „intrapunerea" lor, pe care conceptul de intenţionalitate – deci de reciprocă intendere – îl defineşte. Hadley Cantril şi Ittelson, în lucrarea lor asupra percepţiei, vor spune, la fel ca şi MerleauPonty, care se ocupă de acelaşi proces al cunoaşterii concrete, că percepţia este o continuă „tranzacţie" între subiect şi obiect, individ şi lume. Vechea psihologie a tratat percepţiile şi senzaţiile numai ca reflectări mai mult sau mai puţin pasive. Deci numai sub unghiul identităţii dintre „res" şi „intellectus", nu şi sub acela al interconexiunii lor active şi pasive.

Omul în lume nu mai este o entitate metafizică cum a fost cazul în gîndirea

metafizică de la Aristotel pînă la Kant, ci un factor de conjugare cu lumea. Metafizica a sesizat doar „substanţe" *obiectuale* şi „atribute" adjectivale; existenţialismul, la fel ca şi fenomenologia, realizează funcţiunile în devenire, deci procesele, care leagă omul cu lumea şi a căror desfăşurare depinde de ambii factori. Fenomenologia a „intuit" numai „idei"; existenţialismul „intuieşte" şi emoţii şi acte de voinţă, pe care el trece punctul de greutate, dar fără a le subordona total ideea, aşa cum a făcut filosofia vitalistă şi pragmatistă.

Cunoaşterea „existenţei omului în lume" este de ordin complet, deci atît intelectuală, cît şi emotivă şi volitivă, prin urmare ca şi „trăirea" însăşi. Ea prinde şi unitatea – pe care se pune chiar accentul prim – nu numai multiplicitatea. Fireşte, sub unghi intelectual, emotiv şi volitiv. La explicarea analitică se renunţă. Ea a dat randament în ştiinţele naturii fizice, în care explicarea întregului prin părţi precumpăneşte, fiind considerată multă vreme chiar unică. Ea este cu totul nepotrivită în cercetarea şi interpretarea omului în lume, în care cuvîntul greu, decisiv chiar, îl au metodele umaniste, care interpretează părţile prin întreg şi întregurile prin lumea din care ele fac parte. Prin urmare, nu omul se explică prin senzaţii şi reflexe, ci percepţiile şi actele sale sunt o funcţiune a întregului, care, la rîndul său, depinde de existenţa sa în familie, clasă, naţiune etc. Studiul existenţei omului în lume, în orice caz, nu mai este îndreptat asupra proceselor elementare – senzaţii şi reflexe –, cum a fost cazul în vechea psihologie experimentală şi metrică, concepută ca o ştiinţă a naturii, ci el este orientat asupra funcţiunilor complexe, care definesc rostul omului în lume. El e precizat prin „semnificaţiile" sale şi „direcţia" lor de desfăşurare, curgere, evoluţie.

Cum gîndirea existenţialistă contemporană naşte din sinteza gîndirii lui Kierkegaard şi metoda fenomenologiei lui Husserl, cîteva cuvinte asupra supremului ei precursor sînt, de asemenea, necesare.

Kant, şi în general întreaga filosofie pînă la el, a abordat problema ontologică a omului numai sub unghiul abstract al generalităţii din extensiune şi al universalităţii din comprehensiune. Problema evoluţiei nu a fost considerată, deoarece lumea era socotită ca fiind făcută o dată şi pentru totdeauna. Interpretarea sa, ca şi aceea a lui Aristotel şi Descartes, a fost apoi obiectuală, iar relaţionalitatea propriuzisă – creatoare de noi trăsături, anume acelea ale întregului, care sunt cele mai importante – este introdusă numai de Leibniz, părintele logicii matematice. Ceilalţi sau mulţumit cu logica formală a lui Aristotel şi discursul cartezian, limitat la analiticitatea matematică. Lui Hegel îi

revine, astfel, meritul de a fi introdus determinarea în dezvoltare, specifică gîndirii evoluţioniste, nu statice şi astfel metafizice. În acest mod, dialectica este studiul ideilor în mers. În acest studiu funcţional şi procesual al ideii în mers, Hegel nu sa oprit, însă, la generalitatea, universalitatea şi eternitatea abstractă, ci a introdus şi individuaţia, particularitatea şi saltul lor calitativ concret, studiind întregirea lor reciprocă. Lui îi revine, astfel, meritul epocal de a fi introdus „concretul" în filosofie. El e definit prin individuaţie, particularitate şi salt. Dar Hegel sa ocupat numai de „esenţa" ideilor, nu şi de „existenţa" cu care ele se conjugă. El termină, astfel, prin idealismul său obiectiv, în care concretitudinea existenţei omului de toate zilele este din nou neglijată. De aci critica foarte acerbă a lui Kierkegaard împotriva lui. Precum tot de aici orientarea acestuia spre existenţa concretă a omului în lume, a omului şi nu a ideilor sale, anume a omului cu „trăirile" sale emotive şi volitive, mai mult iraţionale. Apropierea de concretul real al trăirii umane de ordin emotiv şi volitiv, cu caracter mai mult iraţional decît raţional, rămîne, astfel, caracterul de bază al gîndirii lui Kierkegaard. La el se adaugă suferinţa sau viziunea mai mult sau mai puţin pesimistă a vieţii, în care disperarea şi anxietatea, nu elanul vital şi încrederea, vor fi trăsăturile prime ale vieţii. Nietzsche a văzut voinţa de putere, *Wille zur Macht*, iar Bergson elanul vital şi apoi iubirea creştină, pe care a sesizato şi Kierkegaard. Dar, el nu o percepe sub unghiul pozitiv al moralei creştine, ci sub acela al păcatului originar din vechiul Testament, pe care Isus îl mîntuie. *Eu sînt iubire,* a spus acesta. *Eu sunt suferinţă, disperare, anxietate şi lipsă de încredere, incapabil de mîntuire fără intervenţia divină*, răspunde Kierkegaard. Aceasta, chiar dacă el, aşa cum însuşi o spune, pleacă de la etica lui Socrate – cosmologia ştiinţifică nu la interesat nicicînd – şi de la graţia creştină, singura în stare să ne mîntuie de anxietate şi disperarea condiţiei noastre în lume, în care am fost aruncaţi de la început cu sentimentul vinei, legat de culpa păcatului originar. Bergson şi Max Scheler au văzut condiţia umană prin prisma instinctelor vieţii, – deci al Erosului, ar spune Freud –, în vreme ce Kierkegaard a prinso numai sub acela al instinctelor morţii, *Thanatos*. În adevăr, existenţialismul lui Kierkegaard, în special, şi al celorlalţi, în general, nu este atît o încîntare a bucuriei de viaţă, ci o obsesie a suferinţei şi îndeosebi a morţii, anume a semnificaţiilor lor, a celor morbide în special. Cu Camus ea va ajunge o filosofie a absurdului, iar de această interpretare sub semnul absurdităţii nu este străină nici interpretarea lui Jaspers şi Sartre. Teatrul absurd de azi, cu atît mai puţin, aşa cum piesele lui Beckett, Eugen Ionescu etc. arată.

Stadiul estetic al vieţii, simbolizat prin figura lui Don Juan, este faza primă a aventurii noastre în lume, în care căutarea plăcerii este laitmotivul străduinţelor noastre. Freud va exprima aceeaşi preocupare a vieţii prin principiul plăcerii, care stăpîneşte şi defineşte conceptul de *Libido*. Dar, în perspectiva gîndirii existenţialiste, noţiunea de plăcere este mai aproape de ceea ce mai tîrziu Freud va numi „instinctele vieţii", în care intră şi „amorul propriu" pe care îl analizează Adler, nu numai pornirea sexuală, fie chiar în sensul larg de Eros.

Căsătoria aduce faza etică a vieţii, în care principiul plăcerii se conjugă cu acela al realităţii, de care tot Freud, ca şi Bleuler, Janet şi Adler vorbesc. Aceasta, deoarece dragostea, ca şi datoriile vieţii conjugale, cele faţă de copii mai ales, sînt privilegiul şi obligaţiile ambilor soţi.

Ambele faze sînt sub semnul temporalităţii, de care Heidegger mai tîrziu va vorbi, iar prea mult interes pentru „cursul banal" al vieţii Kierkegaard nu manifestă. Logodna sa din tinereţe a rupto, iar alta nu a mai legat. A suferit, de fapt, de o gravă boală mintală, iar nebunia sa plimbat atît printre predecesorii săi, cît şi printre colaterali şi urmaşi, aşa cum N. Bagdasar arată în studiul său din *Contemporanul* (Nr. 511106,1967).

Stadiul final al religiozităţii, caracterizat prin sentimentul eternităţii în curgerea timpului, cînd omul îşi pune cu insistenţă problema rostului său în lume – al vieţii şi mai ales al morţii sale, precum şi al suferinţei – defineşte adevărata maturitate pe care o aduce numai părul alb. De fapt, această fază este proprie mai mult omului ales, pentru care conştiinţa fiinţei în lume se pune în mod mai deosebit. Semnificaţia vieţii şi a morţii, a suferinţei cu întreg cortegiul ei de temeri, anxietate şi disperare, abia acum, în această fază ultimă, la fiinţa de elită mai ales, se pune în mod mai deosebit, devenind firul conducător al vieţii sale.

Concepţia materialistă a vieţii, judecată prin prisma ştiinţelor naturii, a văzut omul sub imperiul determinismului, ce caracterizează aceste ştiinţe. Asupra sorţii sale, în acest caz, omul nu are nici un cuvînt de spus, după părerea greşită a lui Kierkegaard.

În schimb, Hegel a definit libertatea prin conceptul de finalitate, spre care omul se îndreaptă. Împlinirea datoriei cum spunea Kant, sau a Binelui, Adevărului şi Frumosului, care sunt coordonatele de bază ale Ideii Absolute după Hegel, este, însă, tot un fel de necesitate, cu deosebirea numai că în cazul ei determinismul vine dinspre viitor, nu dinspre trecut, fiind astfel un „mecanism inversat", cum spune Bergson mai tîrziu.

Or, libertatea, spune Kierkegaard, este ieşirea din însăşi ideea de

determinism. Lipsa oricărei legi în lume aduce, însă, mai mult cu Chaosul decît cu Cosmosul. De aici, fără îndoială, şi absurditatea vieţii noastre în lume, de care Camus şi chiar Sartre, precum şi Jaspers fac atîta caz. Nu e mai puţin adevărat că în această existenţă fără legi, libertatea, concepută ca o alegere a noastră, devine absolută. Numai că, în lipsa oricărui scop, izvorît din însăşi ordinea şi legitatea în dezvoltare a lumii, ea se reduce la simplu libertinaj. De altfel, însăşi discriminarea dintre Bine şi Rău în universul de discurs al existensialismului este în cea mai bună parte, dacă nu total, arbitrară. De aci teoria ambivalenţei ţelurilor în viaţă, de care Simone de Beauvoir va vorbi. Egal de valide par amîndouă, deci atît Binele cît şi Răul. Mai importantă, de aceea, rămîne credinţa însăşi, drumul, nu scopul.

Kierkegaard a ales credinţa creştină. La fel a procedat şi Marcel, dar după oarecari ocoluri. Cu filosofia oficială a bisericii, care e *Summa Theologica* a lui Toma de Aquino, el nu sa împăcat nicicînd. De aceea, pe Maritain la combătut. Kierkegaard sa certat cu biserica însăşi, pe care a acuzato de a fi falsificat învăţătura lui Isus în lume prin prea multă instituţionalizare şi privilegii materiale. În schimb, Sartre şi MerleauPonty au ales ateismul. Unii spun că aceeaşi opţiune au făcuto şi Heidegger şi Jaspers, dar aceştia au protestat împotriva acestei interpretări. Heidegger a avut rezerve şi asupra felului cum Sartre a interpretat doctrina sa. De fapt, despre o doctrină propriuzisă, de ordin filosofic, putem vorbi numai în cazul lui Heidegger şi Jaspers. Marcel şi Kierkegaard sau ridicat împotriva oricărei doctrine, mulţuminduse cu confesiunile lor. De aceea, lucrările lor, ale lui Marcel mai ales, sînt mai mult „jurnal" autobiografic decît tratat sistematic. Una din „temerile" anxioase ale lui Kierkegaard a fost aceea că ideile – şi mai ales sentimentele sale – să nu fie vreodată expuse *ex cathedra*. Sartre şi Marcel au declinat şi ei cariera universitară, mulţuminduse să fie doar scriitori, nu „profesori". Şi, totuşi, operele filosofice ale lui Sartre sînt nu numai bine închegate, atît cît o atare „închegare" era posibilă în cadrul unei concepţii care a afirmat atît de asiduu alegitatea morală a condiţiei umane, ci, uneori, aproape pedante ca analiză a detaliului.

Kierkegaard moare în 1855, iar de atunci şi pînă după cel de al doilea război mondial, el rămîne un necunoscut chiar şi în propria sa patrie. Însuşi *Jurnalul metafizic* al lui Gabriel Marcel, publicat în 1927, este scris fără cunoaşterea operei lui Kierkegaard, deşi acest *Jurnal*, prin problematica ideilor sale şi prin modul cum este scris, este, fără îndoială, lucrarea cea mai apropiată de conţinutul şi stilul lucrărilor lui Kierkegaard. În schimb, existenţialismul lui

Kierkegaard este comentat în opera lui Heidegger, *Sein und Zeit* (*Fiinţă şi timp*), care face legătura între gîndirea filosofului danez şi fenomenologia lui Husserl, maestrul cu care şia susţinut examenul de docenţă. Doctoratul la trecut cu Rickert, exponentul apriorismului kantian în domeniul valorilor. El a suferit, de asemenea, influenţa psihologiei spiritualiste a lui Dilthey, iar despre Aristotel şi Platon a scris poate cele mai adînci şi originale comentarii. A scris, apoi, despre natura adevărului şi obiectul metafizicii, precum şi despre poezia lui Hölderlin şi Trakl. Este considerat cel mai de seamă filosof al Germaniei de azi, iar influenţa gîndirii sale în Franţa, Anglia, America, Italia etc. este aproape tot aşa de mare ca şi aceea a fenomenologiei lui Husserl. Lucrarea sa, *Existenţă şi timp*, este considerată ca suprema sinteză a gîndirii existenţialiste, deşi ea tratează doar două din cele şase probleme anunţate, care împreună închegau un sistem metafizic. O lucrare de sinteză asupra următoarelor patru probleme nu a mai scris, deşi contactul cu ele apare în celelalte lucrări ale sale. Astfel, un sistem adevărat de filosofie existenţialistă, care să abordeze toate problemele sub unghiul completitudinii şi cu atenţia cuvenită faţă de problema obiectivităţii şi raţionalităţii adevărului, a căror rezolvare să fie lipsită de contradicţii, nu avem nici în cazul lui Heidegger, deşi lui îi revine meritul prim în acreditarea filosofiei existenţialiste în cercurile academice şi universitare.

Din Husserl ia metoda, deci intuiţia fenomenologică, pe care, însă, nu o mai aplică „esenţelor", ci „existenţei" lor în lume. Aceasta, cu dorinţa de a se apropia şi mai mult de realitatea concretă a „condiţiei umane", ca să folosim cuvintele lui Malraux din cunoscutul său roman cu acest titlu, în care apar nu numai ideile marxiste, ci şi interpretarea existenţialistă a condiţiei umane. Dar, această „existenţă", definită prin conceptul de „intenţionalitate", este studiată nu numai sub unghiul logic – aşa cum au făcut neokantienii de la Marburg, iar pe urma lor Husserl –, ci ea este abordată şi sub unghi emotiv şi volitiv, deci estetic şi mai ales etic, aşa cum au făcut neokantienii de la Baden, în frunte cu Windelband şi Rickert, precum şi Scheler, care susţin, cu toţii, şi apriorismul etic şi estetic, nu numai pe cel logic. Pe aceeaşi cale, a emotivităţii şi volitivităţii conceptului de intenţionalitate, Heidegger face legătura şi cu Kierkegaard. Dar el nu se ocupă numai de „existenţa" omului în lume „în locul şi momentul dat", pe care o exprimă prin cuvîntul *Dasein*, care tălmăceşte atît de bine acest fenomen de intrapunere intenţională, ci el se ocupă şi cu existenţa ca atare, *Sein* pur şi simplu, evoluînd astfel spre o ontologie, a cărei metafizică nu a reuşit, însă, să o închege niciodată. Pentru a discrimina între existenţa în general, deci obiectivă,

şi cea a fiinţei concrete din locul şi momentul dat, deci subiectivă, Sartre introduce expresia de fiinţăînsine, *l'êtreensoi*, şi fiinţapentrusine – *l'êtrepoursoi*, recurgînd şi el la cuvintele compuse, din care Heidegger a făcut aproape o artă. Din păcate, această artă îngreunează foarte mult lectura operei sale. Ea pare a reuşi, însă, să exprime mai adecvat caracterul, prin definiţie inefabil, al gîndirii existenţialiste de ordin emotiv şi volitiv, nu numai intelectual, precum şi prin excelenţă „intuiţionistă", ca şi aceea a lui Bergson, iar nu discursivă, ca a lui Descartes. În ceea ce priveşte descrierea şi luminarea conceptului general de existenţă, ea nu este făcută numai fenomenologic, aşa cum e cazul la cei mai mulţi gînditori existenţialişti, ci şi istoric, anume sub unghiul istoriei filosofiei, a metafizicii în special, pe care Heidegger atît de bine o stăpîneşte, pe cea a lui Aristotel şi Kant mai ales.

Judecată în această lumină, filosofia este, după Heidegger, teoria generală care se ocupă cu „ansamblul structurii existenţei", abordînd, astfel, atît existenţa concretă a omului în lume în locul şi momentul dat, cît şi existenţa sa în general. Existenţialismul, după părerea lui Heidegger, se opreşte, de obicei, la prima problemă şi nu abordează şi a doua, pe care el o cuprinde sub studiul „existenţial" al lumii şi nu „existenţial" al fiinţei. În limba germană, discriminarea dintre cele două cuvinte e suficient de clară, deoarece termenul de „existenzial" e mai puţin frecvent, în vreme ce acela de „existenziel" e foarte frecvent. Sartre încearcă o adaptare a termenilor şi în limba franceză, ceea ce e foarte justificat întrucît termenii sunt latini. E nu mai puţin adevărat că nuanţa lor nu mai e aceeaşi, iar în româneşte e şi mai schimbată.

Cum fenomenul este „ceea ce se întîmplă în el însuşi" – das Sichanihmselbstzeigende –, filosofia devine o ontologie fenomenologică universală, ale cărei probleme de bază, sau „categorii existenţiale" fundamentale, sînt existenţa, ecceitatea, semnificaţia vieţii omului şi a morţii, conştiinţa, temporalitatea şi transcendeţa.

Existenţa sau prezenţa omului în lume – dasinderWeltsein – este definită prin „grija" faţă de lume – *Besorge* –, faţă de semeni – *Fürsorge* –, şi faţă de lucruri, instrumente – *Zuhande. Frau Sorge* a lui Goethe definea doar grijile economice, care la Heidegger intervin numai în ultima categorie de „grijă". În primele două intervin „Grijile" sociale şi oarecum metafizice, de cunoaştere.

Ecceitatea – după *Ecce homo*, rostite de Pilat şi folosite de Nietzsche drept titlu al unei lucrări a sa – defineşte „existenţa în locul şi momentul dat" – *Dasein*, nu *Sein*; subiectivă, nu obiectivă. Ea e definită prin „grija omului în

lume", care generează „sentimentul prezenţei aici" şi duce la nevoia ei de „interpretare", precum – în final – şi de discursivitate, atunci cînd e vorba de comunicaţia cu semenii.

În ceea ce priveşte semnificaţia vieţii, a grijii care o defineşte şi apoi a morţii care o încheie, Heidegger consideră viaţa ca „un drum înspre moarte". Jaspers va vorbi despre „fragilitatea omului în lume", iar Sartre de coşmarul şi greaţa ei, *la nausée*. Camus va susţine că e „absurdă", iar „teatrul absurd" se va construi pe această idee. Viziuni depresive, cu caracter pesimist, sînt toate. Dar aceste rosturi – şi mai ales lipsă de rosturi – ale vieţii pe pămînt trebuie primite – spune Camus – cu „demnitate". De aici sentimentul „existenţei tragice" a vieţii, de care Unamuno, iar la noi D. D. Roşca, vorbeşte, dar fără a fi existenţialist.

Conştiinţa este „rezoluţia" omului de a fi „autentic" cu el însuşi. Bleuler, Janet, Freud ş.a. au vorbit de psihologie şi psihopatologie, de sentimentul realităţii, care defineşte sănătatea şi de lipsa acestui sentiment, ce defineşte boala. Fericirea interioară de ordin emotiv şi încrederea în viitor de ordin volitiv, precum şi sentimentul iubirii şi dreptăţii faţă de alţii sunt coordonatele cu care aprecierea justă a realităţii se conjugă. În schimb, nefericirea, teama şi neîncrederea, precum şi lipsa sentimentului de iubire şi dreptate sînt semnele bolii. În etica existenţialistă, greutatea cade tocmai pe ele.

Filosofia de la Aristotel la Kant a judecat omul – ca şi lumea de altfel – mai mult în spaţiu, deoarece ideea de evoluţie nu apăruse. În schimb, de la Hegel şi Darwin încoace filosofia, şi mai ales ştiinţa, abordează aceleaşi probleme în curgerea timpului. Bergson consideră timpul drept unică dimensiune a vieţii, iar Husserl – la fel ca şi Hegel – împărtăşeşte aceeaşi concepţie. Timpul a ajuns să fie dimensiunea principală şi în teoria relativităţii, în care noua dimensiune integrează spaţiul. În această tematică de idei, existenţialismul a pus accentul mai mult pe clipă, deci pe momentul din locul dat. Dar semnificaţia clipei nu poate fi definită decît în raport cu trecutul şi viitorul, deci, în final, cu eternitatea însăşi. Aceasta, deoarece viaţa e doar un scurt intermezzo în eternitatea nefiinţei, pe care moartea o defineşte. Acest intermezzo este, însă, definit în primul rînd prin griji, nu bucurii; anxietate, nu încredere. De unde şi disperarea, izvorîtă din lipsa liniştii şi a bucuriei. Precum şi tragismul, care derivă din acceptarea acestei condiţiuni tragice a existenţei noastre în lume.

Omul în lume nu trăieşte, desigur, numai pentru el, ci şi pentru alţii, conjugarea sa cu semenii şi lumea fiind indestructibilă şi inseparabilă. De aici transcendenţa sa, care separă existenţialismul, trecut prin fenomenologia lui

Husserl, de subiectivismul lui Nietzsche şi Schopenhauer. Nu este mai puţin adevărat că obiectivitatea adevărului – şi chiar caracterul său absolut – a fost în cele din urmă descoperită şi în filosofia zisă subiectivă a vieţii, aşa cum sistemele vitaliste, precum, în final, şi spiritualiste, elaborate de Driesch şi mai ales de Bergson, arată. Cu acest subiectivism, sub influenţa apriorismului valoric al lui Rickert şi a fenomenologiei lui Husserl – cel doi dascăli ai săi –, Heidegger a operat de la început. Transcendentalismul a fost prezent şi în meditaţiile lui Kierkegaard, dar el a îmbrăcat haina creştină. Sub acest unghi, Heidegger este cel puţin un independent, dacă nu direct un ateu, aşa cum Sartre pretinde. Pe această cale a obiectivităţii, Heidegger evoluează, în final, spre un imanentism radical, dar fără a putea elabora şi metafizica sa adecvată, pe care *Existenţă şi Timp* o inaugurează, dar nu o termină.

În schimb, un sistem închegat sub semnul completitudinii oferă Jaspers, chiar dacă consistenţa sa logică, de ordin academic în sensul clasic al cuvîntului, nu atinge proeminenţa gîndirii lui Heidegger. Întrezărirea acestui sistem apare în *Psihopatologia generală*, în care el stabileşte fundamentele acestei discipline, valorificînd aproape toate curentele psihologice ale vremii. Deci şi psihologia spiritualistă a lui Dilthey, pe care el o cunoscuse prin intermediul dascălului său, Max Weber, iar nu numai psihologia elaborată de către Wundt ca ştiinţă a naturii, valorificată în psihiatrie de Kraepelin. Precum el valorifică şi fenomenologia lui Husserl. De aceea, el nu explică stările psihopate, ci le descrie şi luminează în opoziţie cu Freud, Jung, Bleuler, Janet chiar, care au judecat stările normale prin cele patologice, el interpretează boala prin prisma sănătăţii, dar fără a pierde din vedere caracterele autonome ale celor două stări. Înspre filosofie se orientează cu lucrarea sa, *Psihologia viziunilor despre lume şi viaţă*, *Psychologie der Weltschaungen*, în care se ocupă şi de „existenţă", nu numai de „esenţă", deci de „prezenţa omului în lume". Valorificarea deplină a lui Kierkegaard şi sistematizarea gîndirii sale existenţialiste apare, însă, numai în cele trei volume de filosofie, *Philosophie*, pentru a fi întregită cu lucrarea sa nu mai puţin vastă asupra logicii filosofice, *Philosophische Logik*. Accentul este trecut pe existenţa omului în lume – Dasein, nu Sein. De unde „umanismul" său, pe a cărui etichetă Sartre adaugă şi epitetul de socratic.

În afară de Max Weber, Husserl şi Kierkegaard, el se inspiră şi din Plotin, Bruno, Spinoza, Schelling şi chiar din Kant, terminînd prin a fi un neoplatonician, ca şi Husserl. „Ideile" sale nu sînt, însă, numai logice, ca la Husserl, ci au şi o coloratură emotivă şi volitivă, ca şi la Platon. Dar ele nu sînt

numai obiective – ca la Platon şi Hegel –, ci subiectiveobiective, ca la Husserl. Deci conceptul de intenţionalitate, care stă la temelia semnificaţiei omului în lume, este păstrat.

Existenţa omului în lume este foarte „fragilă". De aici nevoia de ancorare în obiectivitatea pe care numai transcendenţa în absolut o oferă. Dar, în aceste eforturi „disperate" pentru stabilirea unui sistem de referinţă, care să ofere omului unitate, stabilitate şi încredere, nu reuşim, ci sîntem sortiţi „eşecurilor" continui. „Pagina nopţii" este mai puternică decît „legea zilei". Gîndirea metaforică este limbajul obişnuit şi al filosofiei sale, chiar dacă Heidegger şi el nu au fost şi literaţi, cum, în schimb, sunt Camus, Sartre etc.

Libertatea omului în lume e aproape deplină, dar aceasta incumbă foarte mari răspunderi. Idealurile umaniste de ordin pozitiv Jaspers le apercepe mai domolit. În schimb, un luptător dîrz împotriva neomeniei naziste a fost.

Ceea ce umbreşte găsirea adevăratelor rosturi ale omului în lume este şi tehnologia zilelor noastre, care nea robit. Asupra vechii teze a lui Spengler revine, astfel, şi el, la fel ca şi Heidegger, care, din cauza aceleiaşi antipatii faţă de civilizaţia tehnologică a zilelor noastre, a refuzat să trăiască în oraşele mari, iar în ultimele decenii a trăit retras în munţi. În tinereţea sa fusese, de altfel, „frate", pregătinduse pentru călugărie. Născut din părinţi ţărani, un „fiu al pămîntului" a rămas toată viaţa.

Al treilea gînditor existenţialist suficient de închegat, chiar în accepţia academică a cuvîntului –, deşi el un „profesor" ca Heidegger şi Jaspers nu a fost – este Sartre. Lucrările sale de filosofie nu au numai o insistenţă aproape pedantă asupra amănuntului, ci şi o închegare suficient de sistematică. Nu însă şi constantă. În *Fiinţa şi Neantul* este un existenţialist sub semnul metodologiei fenomenologice şi puternic influenţat de Heidegger, dar cu accentul mai mult pe logica emotivă decît pe cea intelectuală propriuzisă. În fond, de o logică raţională în cazul existenţialismului nu se poate vorbi. *La nausée* – dezgustul, sila – exprimă această „greaţă" faţă de lume, pe care scriitorul şi gînditorul francez o încearcă. În schimb, în *Critica raţiunii dialectice* încearcă să se apropie tot mai mult de marxism, căutînd o sinteză între marxism şi existenţialism, care nu a putut, însă, convinge pe nimeni. Altfel, precum prea bine se ştie, a fost şi este un gînditor progresist şi un luptător pentru pace, numele său fiind asociat cu acela al lui Bertrand Russell, la fel de prestigioase şi glorioase amîndouă.

Principalele „categorii existenţiale", prin care gîndirea lui Sartre este

definită, sînt *eulînsine, eulpentrusine, conştiinţalibertatea, afipentru-alţii* şi *posibilitatea valorii pozitive*.

Eulînsine defineşte existenţa însăşi. Ea este *Sein* al lui Heidegger, de care Sartre este atît de mult influenţat.

Eulpentrusine defineşte existenţa omului în locul şi momentul dat, echivalentă, fireşte, cu *Dasein* din gîndirea heideggeriană.

Ceea ce colorează ambele rezolvări ale problemei sînt sila şi dezgustul faţă de „neantul absurd", din care viaţa se desprinde. Ele au găsit exprimarea lor în *La nausée*.

Conştiinţa este nu numai o luare de cunoştinţă a existentei omului în lume, deci ştiinţă a ştiinţei sau dublă ştiinţă, aşa cum însuşi cuvîntul de *conştiinţă* pare să sugereze. Ci ea însemnează libertate, anume libertate deplină, pe care Sartre clădeşte întreg sistemul său centrat asupra omului şi numit astfel de către el însuşi „umanism socratic".

Care este semnificaţia şi finalitatea acestei libertăţi? Răspunsul lui Sartre la această supremă întrebare este, în prima fază a gîndirii sale, aproape neconturat. Aceasta, deoarece întro existentă alogică şi chiar absurdă, de scopuri „obiective" şi mai ales „logice", cu greu putem vorbi. De aceea, „alegerea deciziunii" este, la urma urmei, în mîna noastră, libertatea fiind, astfel, mai degrabă „arbitruarbitrar" decît „liberarbitru" în raport cu *das Sollen* al lui Kant, în care Sartre nu crede. De aceea, „scopurile" îi apar la fel de bune sau rele, căci discriminarea dintre bine şi rău este mai degrabă o „proiectare" a omului în lume decît o „reflectare" a lumii în om, cum de la Platon şi Aristotel, trecînd prin Bruno şi Spinoza, pentru a ajunge la Kant şi Hegel, sa crezut. Simone de Beauvoir, prietena şi apoi soţia sa, a vorbit, din acest motiv, despre „ambivalenţa" scopurilor în lume, ceea ce însemnează că bune sau rele devin scopurile numai prin om, aşa cum Nietzsche a susţinut.

În faza a doua a gîndirii sale, în care Sartre încearcă să se apropie de ideologia comunistă, el ajunge şi la conturarea principiului de *afipentru-alţii*, care, în fond, reiterează gîndirea lui Comte, conturată în comandamentul de *a trăi pentru alţii, vivre pour autrui*. Umanismul individualist al lui Socrate, Aristotel şi Rousseau se transformă, astfel, – sub imperiul gîndirii lui Hegel şi Marx – în *umanism social*, în care cultura, concepută ca bunăstare materială şi spirituală, creată prin convieţuirea paşnică, reprezintă finalitatea ultimă a condiţiei umane.

Sartre se inspiră din Heidegger, dar acesta este foarte sceptic asupra

interpretării sale. El apreciază, însă, originalitatea ideilor lui Sartre, fără a adera la ele. Cu formaţia sa de profesor german, înclinat spre sistematizare, Heidegger porneşte de la existenţa omului în lume, deci de la antropologia filosofică a lui Kant. El termină prin o ontologie, chiar dacă metafizica ei nu a putut fi complet elaborată. În schimb, Sartre ia mai degrabă drumul invers, descinzînd de la ontologie şi ajungînd la antropologie.

Un accent şi mai mare pe această centrare asupra omului o face Gabriel Marcel, care se inspiră mai mult din Jaspers şi este, de fapt, cel mai apropiat gînditor de existenţialismul originar al lui Kierkegaard, chiar dacă în momentul scrierii *Jurnalului metafizic* nu a cunoscut lucrările atît de pline de nelinişte – şi astfel nesistematizate – ale tulburatului gînditor danez. Ideile sale, ca şi acelea ale lui Kierkegaard, sînt însă, mai degrabă „confesiuni" decît „argumentări", aşa cum însuşi conceptul de jurnal arată. La o oarecare sistematizare a lor ajunge numai cu ocazia expunerilor sale de la Universitatea din Cambridge, în cadrul Lecţiilor *Gifford*, cu care a fost onorat. Dar, în acest moment, el se îndreptă deja spre gîndirea creştină, ca şi Kierkegaard. El interpretează, însă, creştinismul mai mult sub unghiul moralei negative din vechiul Testament, în care conceptul „păcatului originar" precumpăneşte şi mai puţin sub acela al eticii pozitive, concretizată în principiul iubirii, pe care Bergson la aşezat la temelia ideilor sale din lucrarea de încheiere a gîndirii sale, *Cele două izvoare ale moralei*. În ea, el evoluează de la elanul vital, cu caracter individualist, la iubirea creştină, cu caracter social.

O filosofie a absurdului propune Camus, dar *Mitul lui Sisif* este mai mult de ordin beletristic decît filosofic propriuzis. Nu este mai puţin adevărat că în dramele şi romanele sale introduce foarte multă dezbatere tematică, fireşte de ordin existenţialist. În fond, această literatură în filosofie şi filosofie în literatură rămîne una din proprietăţile gîndirii existenţialiste. De aci şi sentimentul că Sartre şi Marcel sînt mai degrabă literaţi rătăciţi în filosofie, în vreme ce Camus este un filosof rătăcit în literatură. Filosofi vor să fie şi Beckett şi Ionescu în teatrul lor cu tematică „absurdă", în care ideile lui Camus ajung la apogeul „absurdităţii". Nu e mai puţin adevărat că acest amestec de literatură şi filosofie a adus şi imensa actualitate a filosofiei şi literaturii existenţialiste. Numai literat rămîne Kafka, aşa cum filosofi prin excelenţă sînt Heidegger şi Jaspers. Intuiţia fenomenologică husserliană o revendică atît Sartre, cît şi Camus şi Marcel.

Sub semnul filosofiei existenţialiste ajung, în cele din urmă, şi Thomas Mann, în *Dr. Faustus* şi O'Neill, în *Luna dezmoşteniţilor, Lazarus a rîs*, şi mai

ales în *Lungul drum al zilei către noapte*. Dar ei susţin mai degrabă un existenţialism estetic decît etic, căutînd frumuseţea şi creaţia, nu mîntuirea.

PSIHOLOGIA EXISTENŢIALISTĂ

Filosofia existenţialistă a ajuns la mare vogă doar în Germania şi Franţa; psihologia existenţialistă, la fel ca şi literatura, a pătruns şi în America. În cazul lui Jaspers, psihologia existenţialistă precede chiar filosofia existenţialistă. Întradevăr *Psihopatologia generală* apare înaintea primului război mondial, iar spre filosofie el se îndreaptă numai după acest război.

Vindecarea bolnavului mintal, spune Jaspers în tratatul său de psihopatologie – care şia păstrat actualitatea pînă astăzi cînd a ajuns la a VIIIa ediţie –, nu este numai opera medicamentaţiei de ordin farmacologic şi nici numai a psihanalizei, menită sa „vomiteze" diversele complexe. Ci ea e un proces de largă restructurare pozitivă a persoanei bolnavului, în care medicul are un rol covîrşitor, fiind mentorul său moral. „Suprema relaţie dintre medic şi bolnavul său este o *comunicare existenţială*, care depăşeşte întreaga terapie, anume ea este tot ceea ce poate fi organizat şi metodic pus în scenă. Cura, de la această dată, se realizează şi se circumscrie în comunitatea a două fiinţe libere şi dăruite cu raţiune, pe planul existenţei posibile. În consecinţă, medicului îi revine o uriaşă responsabilitate. Formaţia sa medicală, somatică şi psihopatologică, este necesară, dar nu ajunge. Ca toate întreprinderile omeneşti, psihoterapia are şi ea primejdiile ei proprii. În loc să indice calea celor care sînt în suferinţă, ea poate deveni un fel de religie, analoagă cu sectele gnostice de acum cincisprezece veacuri. Ea poate fi prilej de metafizică şi de dragoste, de credinţă şi de voinţă de putere, precum poate da frîu liber impulsurilor fără scrupule. Sub aparenţa exigenţelor nobile, ea poate înjosi şi corupe sufletul." De aceea, clădirea unui nou ideal de viaţă este finalitatea ultimă a psihoterapiei, în care conştiinţa, şi nu inconştientul, joacă rolul de bază.

În *Psihologia viziunilor despre lume şi viaţă*, el arată că nu senzaţiile şi reflexele, deci procesele simple, definesc „existenţa omului în lume", ci concepţia sa de ordin estetic asupra rostului său în lume, în care balanţa emotivă joacă un rol esenţial. Această concepţie este, cum va spune Whitehead mai tîrziu, metafizica pe care o găsim la baza tuturor interpretărilor noastre despre lume şi viaţă, fie ele chiar ştiinţifice. Aceasta, mai ales atunci cînd e vorba de disciplinele

biologice şi sociale.

Psihopatologia generală a lui Jaspers a exercitat o puternică influenţă asupra psihiatrului elveţian Binswanger, ţara în care Jaspers sa retras după venirea lui Hitler la putere. „Cu totul nefericiţi ar fi bolnavii noştri – spune Binswanger, – dacă pentru a fi însănătoşiţi ei ar trebui să citească şi să priceapă pe Heraclit şi Hegel; şi totuşi nimeni nu se va vindeca cu adevărat în străfundul fiinţei sale, dacă medicul nu va reuşi să trezească în el o mică flacără de spiritualitate", menită să coordoneze scopurile sale în viaţă. De aceea, «în orice tratament psihologic serios şi mai ales în psihanaliză există momente cînd omul însuşi trebuie să decidă, dacă el vrea să păstreze gîndirea sa individuală, „teatrul său particular", cum a spus un bolnav, aroganţa sa, orgoliul său, dispreţul său, sau dacă – sub conducerea inteligentă a medicului, mediatorul dintre lumea subiectivă şi particulară a bolnavului şi cea generală a lumii întregi – între iluzie şi adevăr, omul vrea să se trezească din vis şi să participe la viaţa tuturor». Din aceste motive, spune Binswanger, terapia începe cu psihanaliza, care descoperă şi anulează complexele şi termină cu psihologia existenţialistă, căreia îi revine importanta sarcină de a restructura persoana bolnavului în raport cu scopurile realiste ale vieţii.

Idei asemănătoare sînt susţinute şi în psihiatria americană, în terapia centrală asupra individului, propusă de Rogers mai ales.

Cu raportul dintre psihanaliză şi noua psihologie existenţialistă se ocupă şi Sartre, preconizînd o „psihanaliză existenţialistă", cam pentru aceleaşi motive, ca şi Binswanger. Căci omul, spune el, nu e numai inconştient, ci şi conştiinţă, iar mai importantă este aceasta din urmă, nu inconştientul, cum Freud a crezut. După judecata sa, conştiinţa nu este o simplă victimă a inconştientului, cum Freud susţine, ci suprema activitate de organizare, sinteză şi planificare a vieţii noastre. De acest lucru pare aşi fi dat seama şi Stekel, unul din elevii lui Freud, care, în cele din urmă, ajunge la convingerea că procesul nevrozei nu se consumă în inconştient, ci în conştiinţa însăşi, care recurge la refulare şi travestire, tocmai fiindcă respectivele complexe sînt dezagreabile şi chiar insuportabile. De aceea, spune Sartre, travestirea nu e un teatru, pe care bolnavul îl joacă în mod inconştient, fără ca el săşi dea seama, ci un teatru jucat, la început cel puţin, în mod pe deplin conştient. Ea e un mecanism de apărare, la care bolnavul recurge, pentru a înlătura o seamă de situaţii neplăcute. Este greu să recunoaştem că nu pricepem o problemă, dar e mai uşor să aruncăm vina pe o indispoziţie stomacală sau o durere de cap, eventual o boală de inimă. Bolnava

descrisă de Janet cu atîta lux de amănunte în *De la angoasă la extaz* a început să plîngă cu hohot de la prima consultare a medicului psihiatru. În acest mod, ea şia atras de la început atenţia acestuia asupra ei, reuşind săl stăpînească mai mult ea pe el decît el pe ea. Căci oscilaţiile dintre stările depresive şi de exaltare au durat ani în şir. Pretinsa ei „emoţionare", ca şi cea de la examenele grele din viaţă, nu e – spune Sartre – decît o „conduită magică" primară, spre care ne reîntoarcem, atunci cînd condiţiile actuale ale vieţii sînt prea exigente şi grele pentru a le putea face faţă.

Gîndirea existenţialistă şia făcut loc nu numai în domeniul psihopatologiei, ci şi în acela al psihologiei normale, inaugurată de lucrarea lui Jaspers asupra semnificaţiei fundamentale a concepţiei despre lume şi viaţă, pe care o au nu numai creatorii de sisteme, ci şi oamenii de rînd. Căci o filosofie au şi cei care nu fac filosofie, aşa cum Aristotel a spus acum două milenii şi jumătate aproape. În lucrarea sa asupra *Imaginaţiei*, Sartre arată cum, sub unghiul „existenţei omului în lume", reale sînt nu numai interpretările obiective despre lume şi viaţă, cu caracter de reflectare, ci şi interpretările subiective, cu caracter de proiectare, care stau la baza procesului de imaginaţie, ce joacă un rol atît de mare în organizarea şi planificarea rostului nostru în lume. De aceea, „absenţa unui obiect care vrea să fie acceptată ca prezenţă de obiect", în fantezie, nu e numai un conţinut real de conştiinţă, ci o operaţie deosebit de importantă, în care apare întreaga personalitate, anume străduinţele ei neîncetate spre definirea scopurilor sale în lume.

În lucrarea sa, *Fenomenologia percepţiei*, MerleauPonty, arată, de asemenea, că acest proces, atît de cercetat în psihologia experimentală, este mult mai complex decît apare în laborator. Căci el nu se conjugă numai cu excitaţiile şi senzaţiile elementare, ci solicită cunoaşterea omului asupra situaţiilor, obiectelor şi fiinţelor cu care el se întîlneşte în existenţa sa în lume. De aceea, spune el, viaţa noastră nu trebuie judecată numai sub unghiul *Criticii raţiunii pure*, care nu se ocupă decît cu cunoaşterea cît mai obiectivă a lumii externe, ci şi sub unghiul *Fenomenologiei spiritului* lui Hegel, care introduce nu numai emotivitatea şi volitivitatea – deci etica şi estetica, nu numai logica şi teoria cunoaşterii –, ci introduce, în acelaşi timp, şi valorile morale, estetice şi religioase, care definesc finalitatea noastră în lume în general, iar în societatea în care trăim, supusă istoriei, în special. De aceea, „prezenţa omului în lume trebuie definită în raport cu ele". La ele, el adaugă şi valorile economice şi juridice, cu scopul de a determina condiţia umană sub semnul completitudinii. „Ele sînt tot

atîtea modalităţi de a fugi de greutăţile vieţii sau de a le face faţă... Nu e vorba numai de o experienţă de laborator, ci de proba noastră în viaţă." În *Structura comportamentului*, el încearcă o valorificare a psihanalizei, psihologiei behavioriste, reflexologiei şi mai ales a psihologiei configuraţiei, sub unghiul definirii „existenţei omului în lume", în perspectiva marilor idealuri, care definesc condiţia umană. Iar nu în perspectiva proceselor inferioare, de ordin minor, cărora psihologia experimentală veche lea acordat prea mare atenţie. El refuză teza că procesele complexe ar putea fi explicate prin cele inferioare. Aceasta, deoarece în gîndirea structurală din zilele noastre, noi ştim prea bine că există şi proprietăţi specifice ale întregului, care pot fi explicate numai prin calităţile sale configuraţionale, precum şi prin condiţia socialculturală a situaţiei date.

În cursul anilor de grea încercare de la Auschwitz, cînd spectrul morţii plutea asupra fiecăruia, actualul profesor de psihologie clinică de la Universitatea din Viena, E. Frankl, şia dat seama că psihologia experimentală a bunului său dascăl K. Bühler, precum şi psihanaliza lui Freud, pe care şia însuşito paralel cu ea, nu iau fost de nici un folos în neomeneasca dramă prin care a trecut. Nu procesele mintale, accesibile experimentării şi măsurării, iau fost punct de sprijin în „absurditatea" nenorocită a dramei prin care a trecut. Şi nici complexele analizate de Freud, izvorîte mai mult din viaţa de huzur a Vienei, pe care Strauss a cîntato! Căci important nu a fost trecutul, ci speranţa întrun viitor cu mai multă omenie şi dreptate în lume, pentru care cei mai mulţi au murit, cu conştiinţa jertfei pentru o cauză nobilă în lume. În tulburătoarea sa carte, *De la lagărul morţii la existenţialism*, el scrie testamentul celor căzuţi în această tragică luptă. „Acele teorii – spune el – care se ocupă numai de individul solipsist, limitînduse la el, fie căl explică pe bază de reducere a tensiunii ca în teoria homeostaziei, fie chiar în mod mai complex, pe bază de actualizare şi împlinire a eului, sau dovedit neputincioase în această luptă." Este teza autorului că înţelegerea adecvată a existenţei omului în lume merge dincolo de homeostazie şi împlinirea eului – chiar dincolo de individul însuşi – anume la sfera transcendentă a existenţei umane, în care omul trebuie să aleagă ceea ce el trebuie să facă şi să nu facă în noianul unei lumi obiective de semnificaţii şi valori. Prin urmare, problema existenţei omului în lume trebuie tratată la o „altitudine" proprie luptei sale pentru libertate şi dreptate în lume.

În prefaţa pe care profesorul G. W. Allport de la Harvard o scrie acestei cărţi, el se întreabă îndurerat dacă neomeneasca dramă de la Auschwitz a fost

numai sub semnul unei nenorocite istorii sau este şi un semn al existenţei noastre tragice în lume, cum Unamuno susţine. Expresie vie a umanismului lui Emerson, moştenit prin intermediul lui James, a cărui catedră o deţinea, distinsul dascăl speră că drama a fost doar sub semnul istoricităţii. El nu poate, însă, înlătura teama că drama a ţinut şi de condiţia umană ca atare.

Spre existenţialism însă, Allport nu se îndreaptă. Această cale o urmează, în parte, distinsul său elev, profesorul Hadley Cantril, fostul director al Comisiei de reducere a tensiunilor dintre naţiuni, înfiinţată de ONU în cadrul UNESCO. Nu este mai puţin adevărat că, în cazul său, existenţialismul a evoluat de la o filosofie depresivă, cu caracter negativ, spre una de încredere în condiţia umană, de ordin pozitiv.

În cunoscuta sa lucrare asupra percepţiei, scrisă cu Ittelson – unul din cei mai străluciţi elevi ai săi –, el tratează acest proces de bază din viaţă nu sub semnul senzaţiilor, carel compun, ci sub acela al cunoaşterii complexe despre lumea în care trăim. Sub acest unghi studiat, acest proces nu e numai o reflectare pasivă, ci şi o participare a individului în raport cu tiparele sale sufleteşti şi chiar sociale şi culturale. Anume, el este o vastă şi complexă operă de „tranzacţie" reciprocă. Termenul este luat din filosofia lui J. Dewey, de care profesorul Cantril, în ultimii ani, a fost foarte apropiat. Veacul trecut, spune Dewey, a fost stăpînit de conceptul de interrelaţie între obiectele izolate. În schimb, ştiinţa veacului nostru este sub semnul conceptului de intrarelaţie. Căci obiectele şi fiinţele nu sînt entităţi solipsiste, ci sub semnul interconexiunii şi interacţiunii universale, cînd toate se întrepătrund. Pe această cale, el face un pas spre marxism.

Psihologia existenţialistă, spune Allport, la fel ca şi filosofia existenţialistă, este prea puţin conturată ca sistem. Ea e, de fapt, o gîndire cu un pronunţat caracter personal. „Eu sînt un moment de individualitate – spune J. Wahl în a sa *Scurtă istorie a existenţialismului* – şi refuz să fiu un paragraf întrun sistem." Nu este mai puţin adevărat că în lucrarea lui F. H. Heinemann, *Existenţialismul şi predicamentul modern*, se conturează aceleaşi idei comune, ca şi în gîndirea europeană, iar în antologia, editată de May, Angell şi Ellenberger, *Existenţa: o nouă dimensiune în psihiatrie şi psihologie*, se conturează un început de sistematizare, în care, alături de conceptele negative de anxietate, groază şi alienare, apar şi cele pozitive, de realizare a personalităţii umane sub unghiul valorilor socialculturale în condiţii de creativitate realistă şi pozitivă, aşa cum M. Buber, rectorul Universităţii din Tel Aviv, în lucrarea sa, *Hasidismul şi omul*

modern, arată.

Psihologia şi psihopatologia existenţialistă au meritul de a fi atras atenţia asupra conflictelor de actualitate, legate de profesiune şi căsătorie, iar nu numai de prima copilărie sau de ereditate. În acest mod, ele au reabilitat, de asemenea, şi valoarea conştiinţei, care nu este o victimă a inconştientului, ci o sinteză şi stăpînă a lui. În acelaşi timp, în conjugare cu filosofia existenţialistă, psihologia existenţialistă a atras atenţia şi asupra dialogului dintre fiinţă şi lume, în care un cuvînt de spus au ambii factori, iar nu numai unul singur, cum a fost cazul în vechea psihologie, constituită solipsist, iar nu interacţionist. Din acest punct de vedere, însă, conceptul de intenţionalitate a fost susţinut nu numai de Brentano şi Husserl, ci şi de dialectica lui Hegel, care a aşezat la temelia ordinii din lume principiul interacţiunii şi interconexiunii universale. În ceea ce priveşte însă concepţia sa depresivă asupra lumii, filosofia existenţialistă nu poate exprima însuşi destinul omului în lume. Căci acest destin este, în primul rînd, sub semnul epopeei, iar nu al dramei, cu şirul ei nesfîrşit de anxietăţi, care intervin în cazul bolii, dar nu în acela al creaţiei umane de valori, pe care cultura omenirii se bazează. Psihologia şi psihopatologia existenţialistă nu realizează, apoi, nici completitudinea, deoarece de studiul extrospectiv al condiţiei umane, ele nu ţin seama.

Bibliografie

Binswanger, L., *Le rêve et l'éxistence*, D. Brouwer, Paris, 1954;

Camus, A., *Le mythe de Sysiphe*, Gallimard, 1966;

Ghişe, D., *Existenţialismul francez şi problemele eticii*, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1967;

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927;

Husserl, E., *Logique formelle et transcendentale*, PUF, Paris,1965;

Jaspers, K., *Psychopathologie générale*, Alcan, Paris, 1933;

Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschaungen*, Springer, Berlin, 1925;

Kierkegaard, S., *L'Existence*, PUF, Paris, 1962;

Mărgineanu, N., *Psihologia germană contemporană*, Inst. de Psihologie al Univ. din Cluj, 1931;

Mărgineanu, N., *Natura ştiinţei*, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1968;

MerleauPonty, *Phénomenologie de la perception*, PUF, Paris, 1942;

Roşca, D. D., *Existenţa tragică*, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1969;

Sartre, J. P., *L'Imaginaire*, NRF, Paris, 1966.

Sartre, J. P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris, 1936.

CAPITOLUL V

PSIHOLOGIA VITALISTĂ ŞI SPIRITUALISTĂ

Psihanaliza, psihologia individuală şi psihologia analitică cercetează şi interpretează persoana umană sub unghi introspectiv şi în raport cu prima şi cea de a doua copilărie, plecînd de la omul bolnav mintal la cel normal. Metoda introspectivă este păstrată şi în psihologia existenţialistă, dar ea pleacă de la actualitatea existenţei omului în lume din locul şi momentul dat, în care integrează şi experienţa trecută, care continuă să influenţeze pe cea prezentă. Ea pleacă, astfel, de la analiza existenţială a întregului peisaj al condiţiei umane, făcută sub unghiul fricii de viaţă şi a sentimentului de disperare, ce caracterizează aventura noastră „tragică" în această lume.

Aceeaşi metodă introspectivă este păstrată şi de psihologia înţelegerii, care pleacă tot de la actualitatea conştiinţei noastre şi a conjugării ei cu lumea, dar interpretarea sa nu e sub semnul dramei, ci sub acela al epopeei, iar metoda este diferită, anume una proprie fenomenelor psihice şi opusă celei specifice ştiinţelor fizice.

DILTHEY

Opoziţia dintre aceste două metode este făcută de W. Dilthey în studiul său *Psihologia analitică şi psihologia înţelegerii*. Această opoziţie este întemeiată pe dualismul corpsuflet, elaborat de Aristotel, reluat de Descartes şi păstrat ca atare de Kant, precum şi de psihologia germană de la Herbart la Wundt. Dar, cu deosebirea că Wundt a dorit să valorifice în psihologie metodele ştiinţelor naturii, în vreme ce Dilthey propune o metodă nouă, proprie ştiinţelor spiritului. Herbart şi chiar Wundt precum şi G. E. Müller, Ziehen, Mach etc. consideră fenomenele psihice ca simple sume sau combinări de senzaţii şi reflexe. Acestea sînt elementele simple şi astfel ultime ale vieţii psihice, aşa cum atomii lui Democrit erau în fizică. În atari condiţii, percepţiile sînt sume şi combinări de senzaţii, iar ideile combinări de percepţii. Conduita umană e, apoi, o sumă de

mişcări, care, la rîndul lor, sînt sume de reflexe. Prin urmare, totul se explică în mod analitic, prin elementele simple şi ultime, la fel ca şi în fizică sau în chimie. În fizica clasică era perceput doar procesul lor de simplă sumare. În chimie apare şi conceptul de sinteză creatoare, explicată azi pe calea operaţiilor de combinare din logica matematică, iar nu prin operaţiile simple ale aritmeticii. Locke, Condillac, Herbart apercep doar sumarea din fizică. Mill, iar pe urma sa Spencer şi Wundt apercep şi combinarea din chimie, dar fără să sesizeze şi explicarea lor pe bază de logică matematică. În acest mod, psihologia a devenit o interesantă tehnică de laborator pentru studiul experimental şi metric al senzaţiilor şi reflexelor, dar nu a reuşit să dea nici o interpretare sintezelor majore ale vieţii psihice. Persoana însăşi a rămas în afara ei. Ea a fost o psihologie fără suflet, cum a spus Lange. De aici şi imposibilitatea aplicării ei în clinică, justiţie, istorie, estetică, economie etc. Şi tot de aici reacţiunea psihanalizei, psihologiei individuale, psihologiei analitice şi psihologiei existenţialiste, care au focalizat conştiinţa şi conduita, respectiv persoana, dinspre trunchiul ei de bază înspre ramurile ei componente, cum sînt inteligenţa, temperamentul şi caracterul, iar nu dinspre frunzişul senzaţiilor şi reflexelor. Şi tot de aici şi reacţiunea lui Dilthey, justificată prin imposibilitatea de a găsi orice utilitate acestei psihologii atomare în istorie, unde avem dea face cu acţiunea globală a persoanei, luată în întregimea ei şi în raport cu societatea în care această acţiune se desfăşoară. Dar, această acţiune globală a persoanei, luată în întregimea ei, nu poate fi explicată prin părţile ei componente, deci în mod analitic, anume prin senzaţii şi reflexe, ci ea trebuie înţeleasă ca o funcţiune a persoanei în societate, care are o *semnificaţie* sau *rost*, *Sinn*, bine determinat. Anume creaţia de bunuri materiale şi spirituale cu scop de cît mai multă bunăstare materială şi spirituală. Din aceste motive, funcţiunea are şi o *direcţie de evoluţie*. Cu alte cuvinte, în locul unei explicări analitice şi cauzale prin elementele simple şi cu caracter static, ce stăpîneşte ştiinţele naturii fizice, *Naturwissenschaften*, el propune o interpretare sintetică, de ordin teleologic şi cu caracter evolutiv, proprie ştiinţelor spiritului, *Geisteswissenschaften*. Primele ştiinţe explică întregul ca o sumă, pornind de jos în sus, în vreme ce grupa a doua a ştiinţelor pornesc de la întregul însuşi şi caută să înţeleagă funcţiunea părţilor în el, coborînd astfel de sus în jos. În primele ştiinţe, efectul reproduce cauza, iar saltul calitativ şi direcţia sa de evoluţie nu apare; în celelalte ştiinţe saltul calitativ apare şi are o direcţie de evoluţie, determinată de finalitatea sa. În sociologie, întregul e societatea însăşi, iar partea e individul. În psihologie, întregul este individul însuşi, iar părţile sînt

funcţiunile sale de bază, anume inteligenţa, caracterul şi sentimentul.

Interpretarea sintetică şi teleologică a naturii umane a apărut, de fapt, la Hegel, iar originele ei urcă în ontologia lui Platon şi Aristotel, respectiv în metafizica lor, elaborată prin opoziţie faţă de fizică sau cosmologia lui Democrit. În fizica antică stăpînea explicarea analitică prin elemente, deoarece corpurile erau considerate o simplă sumă de atomi. Temperamentele, de pildă, erau explicate de Hippocrat prin precumpănirea unuia sau altuia din cele patru elemente (pămînt, aer, foc, şi apă). Predominarea focului dă temperamentul sangvinic, a apei pe cel apatic, a pămîntului pe cel melancolic etc. În această *multiplicitate* de atomi, substanţa, concepută ca o entitate nematerială, ascunsă *sub* materie, aducea *unitatea* şi făcea fiinţa „să fie ceea ce este şi să se deosebească de altele", cum spune Aristotel. Substanţa era obiectul metafizicii ce studia entitatea spirituală, de „dincolo" de materie sau fizică. În acest mod, unitatea în multiplicitate venea de sus în jos, anume dinspre entelehia spirituală înspre multiplicitatea materială. Entelehia însăşi era considerată ca o fărîmă din divinitate sau spiritul absolut, care hotăra asupra funcţiunii ei. De aceea, rosturile sale erau interpretate tot în raport cu întregul din care ea făcea parte şi care reprezenta astfel şi finalitatea sa. De unde interpretarea teleologică ce se conjugă cu cea sintetică.

În această viziune sintetică şi teleologică, cu caracter static, bazată pe principiile logice de identitate şi contradicţie cu terţiul exclus, Hegel introduce interpretarea dialectică, cu caracter evolutiv, bazată pe legea luptei şi unităţii contrariilor, negarea negaţiei şi saltul calitativ prin acumularea cantitativă, prima dintre ele fiind inspirată din gîndinea lui Heraclit. Entelehia nu mai este o unitate simplă sau entitate metafizică, ci o unitate în multiplicitate în dezvoltare, pe baza întregirii reciproce dintre continuitate şi discontinuitate, pe care saltul calitativ o aduce. Ea nu mai este, de asemenea, universală, ci variază în spaţiu. În acest mod, spiritul subiectiv sau sufletul omenesc, conceput ca a unitate complexă şi nu entitate simplă, nu mai este atemporal şi aspaţial, cum a fost cazul la Platon şi Aristotel, ci el variază în spaţiu şi evoluează în timp. El nu mai este independent, ci se conjugă cu lumea sau mediul în care trăieşte.

Dilthey păstrează interpretarea sintetică şi teleologică, precum şi variaţia în spaţiu şi evoluţia în timp, ca şi conjugarea fiinţei cu lumea, dar renunţă la interpretarea dialectică, pe bază de luptă şi unitate a contrariilor ce se atrag. Cu alte cuvinte, el păstrează istorismul lui Hegel, dar se reîntoarce la interpretarea metafizică a lui Platon şi Aristotel.

În acelaşi timp, interpretarea sa sintetică şi teleologică nu mai este doar de ordin raţional, cum ea a fost la Hegel – şi va rămîne şi la Husserl –, ci ea introduce şi logica afectivă, cu caracter iraţional, preconizată de filosofia vitalistă a lui Schopenhauer şi Nietzsche. Aceştia au contestat adevărul însuşi, mergînd pe principiul *fiat vita, pereat veritas*. Dilthey păstrează adevărul, dar îl pune în slujba vieţii, *veritas pro vita*. El porneşte, astfel, de la Nietzsche, dar, în final, se apropie de Goethe, din care Nietzsche însuşi sa inspirat. Dar la Dilthey, la fel ca şi la Bergson, din care în parte se inspiră, precum şi la Max Scheler, carei urmează, adevărul e în slujba vieţii, nu împotriva ei, cum Schopenhauer şi Nietzsche au susţinut. În ceea ce priveşte logica afectivă, ea este comună tuturor, precum şi psihologiei existenţialiste.

În rezumat, Dilthey păstrează discursul cartezian, cu explicarea sa analitică şi cauzală, dar o admite numai în ştiinţele naturii, în vreme ce în ştiinţele spiritului susţine exclusivitatea discursului hegelian, văzut însă mai mult prin prisma fenomenului originar al lui Goethe decît prin legile dialectice, susţinute de Hegel. La temelia intuiţiei sale stă logica afectivă, promovată de Schopenhauer şi Nietzsche, iar nu cea raţională a lui Hegel şi Husserl. Cu această logică afectivă el susţine, însă, bucuria de viaţă şi încrederea în evoluţia ei, ca şi Bergson, iar nu frica de viaţă şi disperarea, care angajează mai mult involuţia decît evoluţia. În ceea ce priveşte iraţionalitatea, ea înseamnă doar afirmarea logicii afective alături de cea raţională, dar nu şi lipsa logicii însăşi, respectiv absurditatea lumii, pe care o cultivă literatura şi filosofia existenţialistă, teatrul absurd mai ales. Cu alte cuvinte, el rămîne credincios lui Goethe şi consecvent cu poziţia lui Kant din *Critica raţiunii practice*.

Această ontologie şi epistemologie el o valorifică în o seamă de studii de istorie a artei, spre care el a avut mai multă chemare, mergînd mai mult pe urmele lui Burckhardt decît pe făgaşul filosofiei culturii, trasat de Hegel, în care apar şi valorile juridice şi politice, care pe el nu lau interesat. Paginile cele mai frumoase lea scris despre Goethe însuşi din care atît de mult sa inspirat.

SPRANGER

În această interpretare a fenomenului estetic accentul de greutate este trecut pe individ, nu pe societate. Dilthey rămîne, astfel, mai mult pe terenul interpretării individualiste, ca şi Nietzsche, Rousseau şi Aristotel. În schimb, urmaşul său la catedră, Spranger, care aduce cea mai conturată elaborare a logicii spiritualiste, preconizată de Dilthey, se reîntoarce la interpretarea

societală a lui Hegel, trecînd accentul de greutate pe societate. Logica afectivă o păstrează, dar nu o confundă cu iraţionalitatea însăşi, cum în parte – dar numai în parte – e cazul la Dilthey, Bergson şi Max Scheler. Iraţionalitatea deplină, pe care o susţine Nietzsche şi chiar Kierkegaard, nu o agreează. Cu legile dialectice cochetează şi el, dar le interpretează mai mult prin teoria afinităţilor elective a lui Goethe, iar nu prin aceea a contrarietăţilor elective, pe care o susţine Husserl şi o acceptă filosofia existenţialistă.

Cultura este *totalitatea cu tot*, deci unitatea în multiplicitate cu continuitatea în discontinuitatea valorilor economice, sociale, politice, teoretice, estetice şi religioase. Introducerea valorilor economice este sub influenţa gîndirii marxiste, care a stăpînit atît de mult ştiinţa economică germană, chiar dacă ea a încercat o combatere a interpretării materialiste. Păstrarea valorilor religioase şi atribuirea rolului de sinteză, pe care ele lar avea şi în cadrul mentalităţii contemporane cu caracter filosofic şi mai ales ştiinţific, dar nu metodologic şi teleologic, este, desigur, o inerţie a trecutului, pe care Spranger fără rost o păstrează.

Valorile sînt „formele" vieţii, anume tiparele şi matriţele ei sociale, prin care fiinţa biologică îşi însuşeşte „statusul social" şi mai ales „dezvoltarea culturală". Ele sînt, astfel, „ţesătură" şi finalitate deodată. În atari condiţii, psihologia sa spiritualistă devine o psihologie socială. Ea interpretează înzestrarea umană nativă prin prisma noilor matriţe şi tipare sociale, cu caracterul lor cultural, pe care omul şi le însuşeşte.

Această interpretare din *Formele vieţii* o aplică în *Psihologia adolescenţei*, în care un rol important este atribuit şi *Erosului*. Conturarea acestui concept, este, însă, făcută prin prisma concepţiei lui Goethe şi nu prin aceea a psihanalizei, pe care o combate. Suficient de combativ este şi faţă de psihologia analitică şi individuală, contestînd posibilitatea de interpretare a normalului prin anormal, pe care aceste teorii o încearcă. El este, de asemenea, împotriva interpretării morne a lui Kierkegaard. În fond, dezvoltarea vieţii o vede sub semnul elanului vital şi al bucuriei şi încrederii în viaţă, pe care o ilustrează epopeea. El nu o interpretează sub acela al dramei, ocazionată de frica de viaţă şi a diverselor complexe, pe care explorarea anormalului patologic din inconştient lea susţinut. Bucuria de viaţă nu este însă clădită atît pe biotonia elanului vital, definit biologic, ci pe fericirea creaţiilor de valori materiale şi mai ales spirituale, pe care psihotonia le ilustrează. Precum ea e construită şi pe puterea de iubire, care încheagă convieţuirea socială, bazată pe dreptate. În acest mod, el combate

individualismul deşănţat al lui Nietzsche şi susţine întregirea reciprocă dintre individ şi societate, acordînd însă o mai mare importanţă societăţii sau spiritului obiectiv decît celui subiectiv. El este, astfel, mai aproape de Hegel decît de Goethe, pe care, altfel, îl preamăreşte atît de mult. Noul său umanism, asupra căruia a scris o carte, este eminamente social şi cultural, mai puţin individual. De aceea, mai important în condiţia umană este *Erosul*, nu *Biosul*, care a precumpănit la Dilthey. Precum a tras mai greu în cumpănă şi la Bergson în faza *Evoluţiei creatoare*, dar nu şi în sinteza finală din *Cele două surse ale moralei*, cînd el apercepe puterea iubirii, care încheagă şi consolidează dreptatea socială. Dilthey a fost un vitalist individualist; Spranger este un spiritualist societal, mai bine zis comunitar. Bergson a început cu prima interpretare şi a terminat cu a doua.

Între timp, psihologia experimentală, cu caracter analitic – pe bază de simplă sumare la Herbart şi de combinare la Wundt –, a evoluat spre o interpretare sintetică în dezvoltare, pe care şcoala configuraţionistă – care a stăpînit psihologia germană experimentală dintre cele două războaie – o ilustrează. Sub influenţa ilustrului său coleg de la aceeaşi universitate, profesorul W. Koehler, reprezentantul cel mai de seamă al noii orientări, Spranger întrezăreşte o unitate – şi nu o dualitate, cum susţinuse Dilthey – între cele două psihologii. În psihologia configuraţiei, *Gestalt*, stăruie interpretarea multiplicităţii prin unitate a discursului hegelian, dar nu şi interpretarea unităţii prin multiplicitate a discursului cartezian, care a stat la temelia psihologiei atomiste. De aceea, de o întregire dintre analiză şi sinteză, în această nouă teorie a psihologiei nu se vorbeşte, ceea ce reprezintă marea eroare a acestei interpretări unilaterale, care nu satisface completitudinea cercetării şi interpretării, de care, în schimb, se apropie psihologia de azi, psihologia persoanei îndeosebi. Noua interpretare e, însă, sub semnul viziunii dialectice. Din gruparea psihologiei configuraţiei se apropie de această interpretare dialectică numai profesorul Kurt Lewin, după scoaterea sa de la Universitatea din Berlin şi popasul din Uniunea Sovietică, care a precedat aşezarea sa ulterioară la Institutul de Tehnologie din Massachusetts, unde a fost încadrat prin susţinerea entuziastă şi devotată a lui Norbert Wiener, creatorul ciberneticii şi profesor la acest institut. Este, de asemenea, de observat că, spre deosebire de Koehler şi Wertheimer, care au abordat configuraţiile cognitive, el sa preocupat de la început de cele volitive, cu care noua psihologie dinamică a evoluţiei se ocupă atît de intens. Noua sa teorie asupra cîmpului social al acţiunii umane a

prilejuit înfiinţarea *Societăţii pentru problemele sociale*, care tinde să aprofundeze condiţia umană în trinitatea factorului individual, social şi cultural. Ea este întemeiată de elevii şi prietenii săi, după moartea sa prea timpurie. În faţa barbariei hitleriste au fost obligaţi, de altfel, săşi părăsească universitatea, iar în final şi patria, toţi aceşti străluciţi slujitori ai ştiinţei. În adevăr, aşa cum Departamentul de fizică nucleară de la Göttingen a fost părăsit de toţi aceia care iau dat strălucire, la fel au fost scoşi din învăţământul psihologiei de la Berlin toţi cei care au făcut din el primul centru al psihologiei germane dintre cele două războaie mondiale.

În cadrul unei vizite a ministrului şcolilor la Universitatea din Gottingen, profesorul D. Hilbert, cel mai de seamă matematician al Germaniei în acea vreme, a fost întrebat dacă scoaterea profesorilor democraţi a avut vreun efect de slăbire a Departamentului de fizică de la respectiva universitate. „A fost nu slăbit, a fost desfiinţat" a răspuns distinsul matematician. La fel sau petrecut lucrurile cu psihologia la Berlin.

Teoria cîmpului social, sub semnul completitudinii de determinare a condiţiei umane, pe care Lewin a elaborato, ea şi *Societatea problemelor sociale*, înfiinţată pentru promovarea ideilor sale, a avut oarecare ecou asupra noii literaturi americane. Precum un anumit ecou a avut şi psihologia configuraţiei asupra artelor plastice şi mai ales asupra muzicii germane. Ecoul a fost exercitat în ambele cazuri sub unghiul acţiunii întregului asupra părţilor sale, a căror funcţiune şi direcţie de dezvoltare nu pot fi definite decît în contextul configuraţiei sale. Acest ecou a lipsit în cazul erosului spiritual al epopeei umane, pe care Spranger a susţinuto. Patria sa era prea frămîntată de contradicţiile ei interne, pentru a se mai regăsi sub semnul ideilor sale. În plus, ideile înseşi erau, cum am văzut, mai mult sub imperiul inerţiei trecutului decît sub acela al prospectivităţii adecvate a viitorului, pe care numai interpretarea dialecticii materialiste şi nu a celei spiritualiste îl poate contura. De adăugat apoi, că Spranger, la fel ca şi Dilthey, a luat ontologia lui Hegel, clădită pe spiritul subiectiv, obiectiv şi absolut, dar nu şi epistemologia şi logica sa, construită pe legile dialectice întrezărite de Heraclit. Erosul însuşi era interpretat tot prin prisma afinităţilor elective ale lui Goethe, iar nu prin acela al contrarietăţilor, susţinute de Husserl. Aceste contrarietăţi însă, sub imperiul interpretării existenţialiste, au cunoscut numai lupta, nu şi unitatea lor. E adevărat, însă, că raţionalitatea fenomenologiei a fost părăsită, iar logica existenţialistă a ajuns să fie nu numai o logică afectivă, ci, în unele cazuri cel

puţin, o lipsă de orice logică.

Meritul principal al psihologiei lui Dilthey, Spranger şi Bengson constă în accentul pus pe epopee, nu pe dramă. Ei vorbesc de elanul vital şi forţa spirituală a omului, nu de stările de anxietate şi disperare. Argumentarea tezei lor fiind pe vechiul făgaş al metafizicii, ecoul ei în literatură a fost prea puţin resimţit. Din Bergson, de pildă, Marcel Proust a luat doar curgerea timpului, nu şi aspectul pozitiv, de ordin creator, al evoluţiei. De altfel, sub unghi ontologic toţi rămîn pe poziţia dualismului corpsuflet. În ştiinţa contemporană a învins, însă, interpretarea dialectică evoluţionistă, care susţine organizarea materiei în structuri tot mai bogate, complexe şi articulate la nivel fizic, biologic şi socialuman. Ea contrazice dualismul corpsuflet. Metoda sintetică şi teleologică nu se opune, apoi, celei analitice şi teleologice, ci se întregeşte cu ea. Aceeaşi reciprocitate există şi între metoda introspectivă şi cea extrospectivă, pe care ei o neglijează.

Bibliografie

Bergson, H., *L'Evolution créatrice*, Alcan, Paris, 1927;
Bühler, K., *Die Krise der Psychologie*, Fischer, Jena, 1927;
Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, I–VI, Teubner, Leipzig, 192324;
Kerschensteiner, G., *Theorie der Bildung*, Teubner, Leipzig, 1926;
Krueger, F., *Der Strukturbegriff in der Psychologie*, Fischers, Jena, 1924;
Lewin, K., *A dynamic theory of personality*, McGraw, N.Y., 1935;
Spranger, Ed., *Lebensformen*, Niemeyer, Halle, 1925;
Spranger, Ed., *Psychologie des Jugendalters*, Quwlle&Meyer, Leipzig, 1926.

CAPITOLUL VI

PSIHOLOGIA CONDUITEI

Shakespeare şi Goethe – spunea regretatul meu dascăl, William Stern – sînt nu numai două uriaşe personalităţi ce stau în pragul timpurilor moderne, ci şi două lumi aparte. Una este lumea exterioară a conduitei; cealaltă este lumea interioară a conştiinţei. Shakespeare observă omul din afară; Goethe îl analizează dinspre interior. Primul face extrospecţie; al doilea, introspecţie.

Aceeaşi discriminare dintre cele două modalităţi de a apropia omul o face şi Ibrăileanu în literatură. Tolstoi şi Balzac descriu conduite; Dostoievski şi Proust, precum şi Gide, analizează conştiinţa în perspectiva inconştientului. Suprarealismul a ales numai această cale din urmă. În schimb, romanul englez pînă la James Joyce a preferat primul drum. La fel şi romanul american pînă de curînd, cu excepţia lui Henry James. În opoziţie cu ele e cel german, care a urmat direcţia atît de strălucit inaugurată de Goethe. În Franţa, avem atît tradiţia carteziană, adîncită şi lărgită de Pascal, cît şi pe cea mai nouă, deschisă de Balzac. Stendhal şi Flaubert merg pe linia lui *Cogito, ergo sum* şi astfel analizează fenomenele de conştiinţă, la care Gide şi Proust vor adăuga şi pătrunderea în inconştient. Jules Romains va merge, însă, pe drumul deschis de Balzac şi Zola. De aceea, cu toţii vor înregistra şi peisajul social. De fapt, cele două modalităţi de a se ocupa de condiţia umană sînt opuse, dar nu contradictorii. Ele se întregesc reciproc, dar balanţa poate înclina înspre o parte sau alta. De o exclusivitate a unei singure modalităţi nu putem vorbi nici măcar la unul şi acelaşi autor. Hamlet este analizat mai mult sub unghiul interior al conştiinţei, din care absente nu sînt nici reflectările de o clipă ale inconştientului. Falstaff, în schimb, este văzut numai dinspre conduită. *Iliada* şi *Odiseea* lui Homer apercep conduite; tragediile lui Eschil, Sofocle şi Euripide analizează conştiinţe. Creangă, Sadoveanu şi Rebreanu descriu conduite; BrătescuVoineşti, Camil Petrescu, poate chiar Cezar Petrescu, Matei Caragiale şi Mircea Eliade, în orice caz, analizează conştiinţe. Eminescu şi Blaga analizează numai conştiinţe, iar cel din urmă pătrunde şi în inconştient. Preocuparea abisală, de coborîre în adîncime, a fost laitmotivul operei sale. Psihanaliza este cunoscută şi sub numele

de *Tiefenpsychologie*. Urmînd terminologia franceză, Blaga a vorbit despre psihologia abisală.

Nu este mai puţin adevărat că Wundt şi Brentano au definit psihologia ca studiul fenomenelor de conştiinţă, la care Freud, Adler şi Jung au adăugat şi studiul inconştientului. Galton, pe de altă parte, a urmat drumul lui Darwin şi a preferat metoda extrospectivă. Pe drumul deschis de el, McDougall merge mai departe şi defineşte psihologia ca „ştiinţă a conduitei". Dar el se ocupă atît de conduita inferioară, cît şi de cea superioară. Pavlov şi Watson se vor ocupa numai de cea inferioară, iar Janet numai de cea superioară, lăsîndo pe cea inferioară în seama lui Piéron, pe carel continuă azi Fessard, urmaşul său la catedră. Psihologia engleză şi mai ales cea americană continuă să rămînă, în primul rînd, discipline ale comportamentului, cu deosebirea numai că atenţia cuvenită va fi dată şi conduitei superioare, în care variabila intermediară, care se interpune între stimulent şi răspuns, va juca rolul prim. În opoziţie cu ea rămîne psihologia germană, care preferă calea introspectivă. La început, ea sa ocupat numai de senzaţii şi reflexe în perspectiva conştiinţei; astăzi, se ocupă şi de procesele superioare de conştiinţă, iar introdus este şi inconştientul. În psihanaliză, psihologia individuală şi cea analitică au precumpănit inconştientul şi trecutul; în cea existenţialistă trage mai greu în cumpănă conştiinţa şi finalitatea, intenţionalitatea mai ales.

În *Dualismul artei*, scris de Vianu, avem dea face cu aceeaşi deosebire dintre cele două modalităţi de apropiere, descriere, analiză şi interpretare a naturii umane. Asupra ei vom reveni în capitolul următor, cînd ne vom ocupa de infrastructura biologică a vieţii psihice. Căci preferinţa pentru drumul conştiinţei sau al conduitei pare a avea la bază şi o constituţie corporală de ordin precumpănitor ereditar.

REFLEXOLOGIA

Wundt a aşezat la temelia fenomenelor psihice studiul senzaţiilor, considerate ca atomi psihici. Actele reflexe erau socotite ca efectul lor, iar emoţiile primare reprezentau coloratura lor afectivă interioară. În schimb, Behterew aşează la temelia conduitei reflexele, iar senzaţiile erau socotite doar stimulentul lor. După părerea sa, atomii erau reflexele, considerate ca acte „elementare" de conduită, iar nu senzaţiile.

Conceptul de reflex apare la Descartes. El e destinat să explice viaţa vegetativă a organismului, considerat ca o simplă maşină. Sufletul avea o legitate proprie, deosebită de cea mecanică. De la Condillac încoace o maşină a început să fie socotit şi sufletul, precum chiar societatea însăşi. Psihologia şi sociologia încep, astfel, ca mecanici ale sufletului şi societăţii. O mecanică socială este aceea a lui Spiru Haret. Mecanica psihică a fost aplicată atît senzaţiilor, cît şi reflexelor. În decada care a urmat primului război mondial, Kornilov susţinea că reflexologia lui Behterew şi Pavlov este singura interpretare marxistleninistă corectă a psihologiei, neducînd astfel materialismul istoric şi biologic la cel fizic. Aceasta, însă, nu este numai o interpretare unilaterală, ci şi greşită, aşa cum Vîgotski, în primul rînd, şi apoi, Rubinstein şi Leontiev au arătat.

Alături de reflexul simplu, avem pe cel condiţionat, introdus la început numai în fiziologie, iar ulterior şi în psihologie, de Pavlov. Dacă pun mîna fără să vreau în foc, apoi, îndată o retrag, în mod automat, am un reflex simplu. Dacă salivez nu numai la vederea mîncării, ci chiar la vederea farfuriei, atunci am un reflex condiţionat. În momentul cînd dădea cîinilor de mîncare, Pavlov punea să sune un clopot. După o seamă de repetări, cîinii salivau şi atunci cînd suna numai clopotul, chiar dacă mîncarea nu apărea. Oamenii asociază reacţiile lor şi cu limbajul articulat, pe drumul căruia ei îşi asimilează întreaga experienţă de bază a omenirii, care este cultura. De aceste reflexe de ordin psihologic şi social sau ocupat îndeosebi urmaşii săi în frunte cu Vîgotski.

Este de observat că Pavlov a susţinut, de la început, o interpretare biologistă şi nu mecanicistă a reflexului în general, a celui condiţionat în special. După el, reflexul nu este numai sub imperiul legii exerciţiului mecanic, ci şi sub aceia al legii efectului, care discriminează între bine şi rău – desigur sub unghiul organismului –, aşa cum Thorndicke – autoritate în psihologia învăţării – a arătat. Pe de altă parte, la reflexele condiţionate primare, el a adăugat şi pe cele secundare, de ordin social, în care limbajul joacă rolul principal. Este cazul să observăm că Pavlov a avut o înţelegere cu totul deosebită şi faţă de psihanaliza lui Freud, pe care la preţuit în mod special.

Interpretarea strict reflexologică a conduitei umane este în orice caz o istorie apusă. Precum înmormîntată este şi explicarea mecanicistă, specifică materialismului vulgar, dar nu celui dialectic, care este şi biologist şi mai ales istoric, nu numai fizic.

În literatură, această interpretare atomistă, cu caracter mecanicist, aplicată, fie senzaţiilor, fie reflexelor, nu a avut nici un răsunet. Explicarea strict analitică

a fenomenelor psihice este, de asemenea, desuetă, deoarece structurile psihice – la fel ca şi cele biologice şi mai ales sociale – se explică şi prin modurile de conjugare ale părţilor, iar nu numai prin simpla lor sumare. Ele se interpretează de asemenea, şi sintetic prin întregurile din care fac parte. Şi, desigur, nu numai cauzal, ci şi teleologic, cu atenţia cuvenită la trăsăturile proprii structurii însăşi, stilului ei. Dar, în atari condiţii determinarea nu mai este numai matematică, ci şi logicmatematică şi mai ales dialectică, adică logic propriuzisă.

BEHAVIORISMUL

Watson a stăruit să explice viaţa psihică numai prin reflexe, fiind astfel, alături de Behterew şi Kornilov, cel de al treilea reflexolog consecvent. Dar, fireşte, şi unilateral. Precum, desigur, şi greşit. Conştiinţa însăşi era considerată o simplă funcţiune biologică a creierului, asupra căreia societatea nu avea cuvînt de spus. Altfel, Watson era pentru atotputernicia mediului, nu a eredităţii. Ereditare, după el, erau numai reflexele. Combinarea lor în actele complexe era determinată de mediu. De aci pretenţia sa că, dacă i se dau zece copii, el poate să facă dintrunul om sănătos, dintraltul criminal, din al treilea nebun, apoi lucrător calificat, necalificat ori inginer, fireşte de orice specialitate. Adevărul este că, dacă înălţimea medie a unui individ este 170 cm, cu greu o putem ridica la 175, probabil nicicînd la 180, iar 2 metri, fireşte, sînt cu totul excluşi. Limite asemănătoare găsim şi în cadrul inteligenţei, temperamentului etc. Nu este mai puţin adevărat că psihologia, definită ca ştiinţă a comportamentului astfel înţeles, părea foarte exactă. Dar ea era o simplă fiziologie, nu psihologie, deoarece explicarea gîndirii prin vorbire, iar a vorbirii numai prin mişcările muşchilor, lasă afară tocmai esenţialitatea gîndirii, anume cercetarea şi interpretarea lumii şi fenomenelor ei sub unghiul ordinei şi legităţii ei în dezvoltare pe bază de semnificaţie şi cu direcţie de evoluţie.

Asupra literaturii americane behaviorismul lui Watson a exercitat o influenţă puternică. La temelia acestei influenţe stă poate şi faptul că Watson avea un talent de publicitate şi propaganda cu totul deosebit. În final, el părăseşte universitatea şi devine director psiholog al Societăţii Thomson, care a fost prima şi cea mai mare întreprindere de reclamă. În momentele de supremă dramă, prin care eroul din *Geniu* trece, Dreiser se întreabă: ce so fi petrecut în chimismul său? Că ceva se petrece, e aproape sigur. Dar că structura psihologică se explică

şi prin suprastructura socială, precum şi prin trăsăturile ei proprii, iar nu numai prin infrastructura ei biologică, aceasta e la fel de sigur.

VARIABILA INTERMEDIARĂ

Întîia lege, studiată în psihologie, este aceea a energiei specifice a simţurilor, stabilită de Johannes Müller şi Weber, după care intensitatea senzaţiei creşte numai în progresiune aritmetică, în vreme ce intensitatea excitaţiei urcă în progresiune geometrică. Cu alte cuvinte, din intensitatea fizică a excitaţiei organismul ia numai atît cît el are nevoie sub unghiul adaptării sale la mediu cu scop de conservare şi dezvoltare.

Această relaţie cantitativă dintre excitaţie şi senzaţie a jucat un rol foarte mare în psihologia comportamentului lui Watson. Ea a fost supremul „model", după care el sa ghidat. Dar această relaţie, aşa cum ea a fost studiată mai tîrziu, sa dovedit a fi nu numai cantitativă, ci şi calitativă. Pe de altă parte, ea nu e nici atît de simplă cît la început sa crezut, deoarece ea nu e numai sub imperiul factorilor fizici şi fiziologici, ci şi sub acela al factorilor psihologici şi sociali. Emoţia, de pildă, pe care o încercăm în faţa unui examen, schimbă foarte mult legea. Pe de altă parte, morarul nu aude în somn mersul roţilor, dar se trezeşte îndată ce el a încetat. Prin urmare, relaţia dintre excitaţie şi senzaţie, care în cazul psihologiei behavioriste devine un raport între stimulent şi răspuns, depinde şi de infrastructura organismului, de structura psihologică a persoanei şi de suprastructura ei socială. În consecinţă, explicarea actelor psihice nu poate fi făcută numai în termeni de stimulent şi răspuns. Stimulentul e variabila independentă sau variabila pur şi simplu, iar răspunsul e variabila dependentă sau funcţiunea. Dar explicarea trebuie făcută şi în termeni de organismpersoanăsocietate, care este variabila intermediară, ce intervine între primele două. Cu alte cuvinte schema comportamentului nu este

$$S - R$$

în care S = stimulentul, iar R = răspunsul. Ci ea este

$$\begin{matrix} & O & \\ S & - & P & - & R \end{matrix}$$

în care O = organism, P = persoană, iar C = comunitatea socială (familie, clasă, naţiune, stat etc.).

Meritul de a fi introdus conceptul de variabilă intermediară revine profesorului Tolman de la Universitatea Berkeley, San Francisco. La început sa propus drept variabilă intermediară numai organismul. Schema era mai simplificată, adică:

S – O – R

Cîştig de cauză a avut, însă, modelul complex, singurul care satisface completitudinea determinării.

Dar variabila intermediară sau intervenientă, care explică 90% din manifestările noastre, nu e numai o prezenţă, ci şi un trecut şi viitor. Prin urmare, schema de mai sus nu trebuie considerată numai în spaţiu, ci şi în timp. Istoria şi aspiraţiile ei sunt chiar factorul cel mai important. De aceea, determinarea în timp este mult mai importantă decît cea din spaţiu.

Determinarea nu trebuie considerată, de asemenea, numai în raport cu individul, socotit ca o entitate solipistă, ci şi sub unghiul interacţiunii continue cu lumea.

Şi, în sfîrşit, explicarea variabilei intermediate nu este numai cauzală, ci şi teleologică. Comportamentul nostru faţă de lume este totdeauna intenţional, *purposive*, cum spune Tolman. Acelaşi lucru e recunoscut şi de Hull, cel de al doilea reprezentant de seamă al noului behaviorism sau neobehaviorism pur şi simplu. Viu influenţat de şcoala configuraţionistă de la Berlin, Tolman opinează pentru interpretarea structurală de ordin sintetic, care necesită introducerea logicii alături de matematică. Logica este instrumentul de cercetare şi interpretare calitativă a ordinei şi legităţii în evoluţie a vieţii psihice, în vreme ce matematica împlineşte aceeaşi funcţiune pentru compunerea cantitativă. Cele două determinări şi interpretări se completează reciproc. Hull, în schimb, stăruie în determinarea strict analitică; dar nu matematică – adică sumativă, pe bază de operaţii aritmetice –, ci logic matematică, întemeiată pe modurile relaţionale de combinare a părţilor în întreg. Profesorul Skinner de la Harvard este cel de al treilea exponent de seamă al noii orientări a psihologiei americane, dar în conceptul său de comportament operant, *operant behaviour*, el studiază numai

operaţionalitatea relaţiilor, căutînd să facă abstracţie de condiţia lor biologică ori socială. Neobehaviorismul său tinde, astfel, să devină o psihologie pură, ca şi psihologia fenomenologică, cu deosebirea numai că noţiunea de fenomen este înlocuită cu cea de operaţie. Ca şi Hull – al cărui elev, de fapt, e –, el este sub semnul operaţionalismului logic, propus de Bridgmann pentru fizică şi generalizat de o seamă de biologi, psihologi şi sociologi în biologie, psihologie şi sociologie.

Behaviorismul a aşezat în centrul preocupărilor sale numai comportamentul inferior, centrat pe reflexele simple şi, apoi, pe cele condiţionate. Actele superioare urmau să fie explicate prin sumarea şi combinarea celor simple. Dar acest vis – pe care Descartes şi Bacon au pus atîta greutate – nu sa împlinit. De aceea, neobehaviorismul a trecut accentul de greutate pe conduita superioară, considerată ca structură aparte şi astfel explicabilă nu numai prin reflexe, ci şi prin calităţile ei proprii de întreg, precum şi prin întregurile din care face parte. Fireşte, cu considerarea aspiraţiilor spre viitor, nu numai a complexelor din trecut. Căci de influenţa psihanalizei se va resimţi şi Watson.

Importanţa conceptului de variabilă intermediară în psihologia americană este cu totul deosebită. În examenul psihologiei ca ştiinţă, pe care Asociaţia Psihologilor Americani îl întreprinde în 1952 şil publică apoi în şase mari volume, fiecare de aproximativ 800 pagini, variabila intermediară ocupă locul prim. Restructurarea psihologiei în raport cu ea a constituit chiar raţiunea primă a acestui examen, întreprins de 80 de specialişti, fiecare o autoritate în domeniul special în care scrie. Unii din ei sînt dinafara Statelor Unite.

CONDUITA SOCIALĂ

Primele tratate de psihologie socială, care studiază influenţa societăţii asupra manifestărilor psihice, apar în 1908. Unul este scris de profesorul Ross de La Universitatea Wisconsin, SUA, iar celălalt de McDougall, tînărul lector de psihologie de la Universitatea Oxford din Anglia. William James a venit, în cursul vizitei sale în Europa din acel an, în mod special în Anglia ca să felicite pe tînărul lector de la Universitatea engleză, care a scris acest tratat, ce se citeşte pînă azi.

Wundt studiase valorile religioase, etice, estetice, teoretice, economice, juridice etc. sub unghiul conştiinţei, făcînd, de fapt o antropologie socială cu caracter cultural. McDougall studiază conduita socială care naşte din altoirea

valorilor sociale pe diversele instincte. Cu concepţia sa neodarwinistă, pentru care ereditatea trăgea mai greu în cumpănă decît mediul, el a atribuit instinctelor un rol mai mare decît aveau ele, fapt pentru care a fost mult criticat. În America mai ales, de elevii lui Watson în special. După dramatica sinucidere a lui Krammerer, în urma discuţiei prea dure pe care Bastian a avuto cu el la Congresul Internaţional de Fiziologie în legătură cu ereditatea caracterelor dobîndite, pentru a elucida această problemă, care a ocazionat un deznodămînt atît de tragic, Pavlov şi McDougall pornesc la o seamă de noi cercetări. Spre surpriza sa, McDougall verifică teza neolamanckistă a ereditǎţii caracterelor dobîndite, susţinută de Krammerer, sprijinit de Pavlov. În consecinţă, el înlocuieşte chiar termenul de instinct prin cel de propensiune, pentru a accentua faptul că e vorba numai de înclinare, nu de conduită înnăscută gata făcută.

Accentul de la instinctele ereditare la habitudinile sociale dobîndite a fost transferat, înaintea sa, de către John Dewey în lucrarea sa *Natura umană şi conduita socială*.

Watson a studiat reflexele, McDougall instinctele, iar pe urmă conduita socială complexă. La un studiu al acţiunii directe a valorilor asupra persoanei merge numai Thomas, în celebra sa cercetare, *Ţăranul polonez în Europa şi America*, publicată împreună cu Znaniecki în şase volume, aproximativ 600 pagini fiecare.

Între behaviorismul lui Watson, care aşează accentul pe reflexe şi mediu, pe de o parte, şi apoi psihologia conduitei sociale, aşa cum ea a fost preconizată de McDougall în lucrarea sa *Psihologia, ştiinţă a conduitei*, apoi *Introducere în psihologia socială* şi *Psihologia generală* etc., are loc o vie dispută în contradictoriu. Cele două conferinţe în contradictoriu, urmate de discuţii şi apoi răspunsurile celor doi preopinenţi, au fost publicate sub titlul *Bătălia pentru behaviorism*. Watson susţine interpretarea strict analitică şi cauzală a reflexelor şi condiţionărilor sociale atotputernice, în vreme ce McDougall afirmă conduita socială de ordin superior, cu interpretarea sintetică şi finalistă.

TENSIUNEA PSIHOLOGICĂ

O psihologie a conduitei a susţinut şi Janet, urmaşul lui Charcot la catedra de la Collège de France, deoarece bolnavii mintali, la fel ca şi animalele şi copiii, pot fi studiaţi numai extrospectiv, nu introspectiv. De prisos să mai

spunem că Janet socoate limbajul ca instrument de comunicare între oameni, tot o conduită, anume una socială, desigur. Numele său nu este, însă, asociat atît cu concepţia psihologiei ca ştiinţă extrospectivă a conduitei, cît cu noţiunea de tensiune *psihologică*, prin care el, în faza finală, explică nevrozele, anume isteria şi psihastenia.

La temelia tensiunii psihologice Janet aşează *gradul de dezvoltare* a persoanei umane, judecat după treapta la care ea se ridică în ierarhia evolutivă a tendinţelor. Există tendinţe inferioare, medii şi superioare. Prima grupă este constituită din reflexe şi instincte. Omul le are în comun cu animalele. Tot aici intră şi actele de imitaţie şi simpatie, pe care le au numai animalele superioare şi oamenii primitivi. Urmează, apoi, grupa tendinţelor mijlocii, în care precumpăneşte învăţarea. Faza finală cuprinde tendinţele superioare de ordin raţional, experimental şi progresiv. Clasificarea ierarhică, cu caracter evolutiv, a acestor tendinţe nu a rămas, deoarece ea este foarte discutabilă. Ceea ce a rămas, însă, este, ca să spunem aşa, coeficientul de personalitate, pe care tensiunea psihologică îl defineşte. El este în funcţiune de lărgimea continuă de orizont a persoanei şi de adîncimea interpretării, pe care această lărgime de orizont o solicită. Coeficientul de personalitate se aseamănă, astfel, cu cel de inteligenţă, pe care Binet la introdus în domeniul dezvoltării intelectuale. De fapt, el cuprinde coeficientul de inteligenţă plus cel de dezvoltare emotivă şi volitivă. De aceea, el este definit prin cultura sistematică a individului, pusă în slujba adaptării sale la societate cu scop de conservare şi mai ales de dezvoltare a fiinţei sale. Asupra acestui coeficient vom reveni în capitolul XII, în care ne vom ocupa cu abordarea sintetică a persoanei umane sub unghiul completitudinii de determinare.

Efortul şi încordarea sufletească a persoanei variază în raport cu interesul pentru problema abordată şi starea de oboseală ajunsă. De aceea, la una şi aceeaşi treaptă de tensiune starea de concentrare şi activare variază după momentul din zi şi interesul pentru problemă. Sîntem mai capabili de concentrare înainte de masă, mai obosiţi după amiază şi mai ales înspre seară. La una şi aceeaşi oră avem altă putere de cuprindere şi judecare pentru problemele ce ne interesează şi alta pentru cele secundare. Aceste variaţii constituie *gradele de activare* ale tensiunii. Desfăşurarea lor în timp ne aduce *oscilaţia psihologică*. Cursul ei ritmic, cu caracter ondulatoriu, este aproape tot atît de inevitabil ca şi alternarea dintre zi şi noapte. Foarte importantă este oscilaţia în domeniul emoţiilor şi al temperamentului. O stare de plăcere, bucurie şi chiar fericire prea

îndelungată ne oboseşte. De aceea, prezenţa efortului şi chiar a durerii este condiţia destinderii şi fericirii.

Emoţiilor, Janet le acordă o importanţă cu totul deosebită. Ele sînt mecanismul de reglare a tensiunii psihologice şi a gradelor ei de activare şi oscilaţie. Jung le numea funcţiunile de valoare ale vieţii. Ele erau menite să discrimineze între situaţiile şi obiectele favorabile adaptării, conservării şi dezvoltării noastre şi cele nefavorabibe, care duc la distrugere, dezintegrare şi regresiune, nu adaptare, integrare şi evoluţie. Ceea ce ambii psihologi par să uite este că acest sistem de organizare, conducere şi planificare a vieţii noastre sub unghiul conjugării ei armonioase cu lumea, cu cea socială mai ales, în vederea conservării şi dezvoltării optime, este făcut nu numai sub unghiul fericirii noastre interioare, ci sub acela al normelor sociale exterioare. În consecinţă, emoţiile reglează doar fericirea, în vreme ce caracterul stabileşte acordul cu normele morale, *das Sollen*. Nietzsche spunea că fericirea e un joc în lanţuri. În măsura în care între individ şi societate este o opoziţie, aşa cum Spencer a susţinut în lucrarea sa *Individul împotriva statului*, atunci Nietzsche a avut dreptate. În măsura în care, însă, între individ şi societate există o întregire reciprocă, atunci libertatea e acordul armonios, creator de valori.

Cît priveşte gîndirea, ea este o conduită interiorizată, dar nu una inferioară, dependentă de muşchi şi glande, cum a fost cazul în behaviorismul lui Watson şi reflexologia lui Behterew şi Kornilov. Ci una superioară, cu caracter social. De aici şi legătura ei cu limbajul, care este instrumentul comunicării sociale. Gîndirea este, astfel, un limbaj interior, deci tăcut, care consumă procesul de încercareeroarereuşită pe plan mintal. Adică intern, nu extern. Aceasta, fireşte, pentru mai multă eficienţă, definită prin economie de efort şi prin productivitate.

Psihastenia este o scădere a tensiunii de la nivelul superior spre cel inferior, Ea e, deci, un proces de regresiune, însoţit de pierderea sentimentului realităţii obiective. În isterie apare doar dezintegrarea, adusă de diversele complexe, care se desfăşoară pe cont propriu şi nu vor să mai ţină seama de stăpînirea de sine a persoanei. Ea se caracterizează prin fuga de idei şi prin leşin sau pierderea conştiinţei, plus o seamă de paralizii ale gîtlejului, braţului, picioarelor etc., care sînt tot atîtea mecanisme de apărare a individului împotriva situaţiilor dificile, cărora nu le poate face faţă. Ele sînt micul nostru teatru personal, cum spune Binswanger, prin care minţim nu numai lumea, ci ne minţim şi pe noi înşine. Fireşte, fără să ne dăm seama şi mai ales fără să recunoaştem acest lucru.

Influenţa ideilor lui Janet este prezentă în romanele lui Maurois.

TEORIA GENERALĂ A ACŢIUNII UMANE

Conduita socială nu este numai un comportament superior, specific uman, ci ea e şi o activitate creatoare de bunuri materiale şi spirituale a individului pe bază de organizare şi planificare colectivă. În această acţiune socială creatoare de valori, conştiinţa joacă rolul principal. Ea este, astfel, suprema activitate de sinteză a fiinţei noastre biopsihosociale şi culturale cu scop de organizare, conducere şi planificare a condiţiei umane, definită prin *agentul creator*, care este persoana umană, prin *cadrul de valorificare* a bunurilor create, care este societatea şi, fireşte, prin bunăstarea materială şi spirituală, care este *cultura*. Prin urmare, teoria generală a acţiunii socialumane şi culturale nu mai poate fi elaborată numai de biologie şi psihologie, ci de colaborarea lor cu sociologia şi culturologia, definită prin antropologia socială şi istoria civilizaţiei umane. Această teorie generală a acţiunii umane trebuie făcută, de asemenea, atît în termeni de conduită, cît şi de conştiinţă, deoarece aceste două categorii de manifestare interioară şi exterioară a fiinţei umane se întregesc reciproc şi se completează una pe alta. De aceea, în o seamă din marile universităţi, catedrele sau departamentele de psihologie, sociologie şi teoria valorilor şi a culturii au început să fie integrate întrun singur mare institut. Primul institut de această natură, menit să atace probleme socialumane şi culturale atît psihologic, cît şi sociologic, precum şi culturologic, a apărut la mijlocul intervalului dintre cele două războaie şi a fost preconizat de tînărul profesor R. Hutchins, decanul Facultăţii de Drept de la Universitatea Yale, care, la doi ani după aceea, e rectorul Universităţii Chicago. Noul institut a fost botezat *Institutul Relaţiilor Umane*. În cadrul secţiei de sociologie, el avea, bineînţeles, şi ramura de economie, care joacă un rol atît de fundamental în condiţia umană. Un al doilea institut de acest gen a fost creat la Universitatea Berkeley din California şi a primit numele de *Institut de Ştiinţe Comportamentale*. Dar cel mai de seamă institut de cercetare şi interpretare coordonată sub unghiul completitudinii de determinare psihosocioculturală a condiţiei umane este azi cel de la Harvard, întîia universitate din Statele Unite. El a primit numele de *Centru al ştiinţelor behavioriste*, iar noua clădire carel adăposteşte poartă numele lui William James, primul titular al catedrei de psihologie de la aceeaşi universitate şi cel

mai de seamă psiholog şi filosof din această ţară. James a conceput psihologia ca studiul funcţiunilor psihice, în care conduita umană în raport cu societatea, nu a fost deloc neglijată.

Pentru a stabili, dacă nu sistemul, atunci cel puţin limbajul comun al tuturor celor trei categorii de ştiinţe, prima grijă a noului centru de colaborare ştiinţifică unitară pentru cunoaşterea activităţii omului în societate sub unghiul creării bunurilor culturale a fost elaborarea unei terminologii comune. Lucrarea a fost condusă de către titularul catedrei de sociologie, profesorul T. Parsons, în colaborare cu profesorul Shills de la Universitatea din Chicago, cunoscut specialist în teoria valorilor, precum şi cu colaborarea profesorului Tolman de la Universitatea Berkeley, al cărui nume, după moartea sa prea timpurie, stă pe frontispiciul Institutului de la Berkeley, al cărui promotor şi suflet a fost. Ei au avut colaborarea profesorilor de psihologie, educaţie şi antropologie socialculturală de la Universitatea Harvard, anume Allport, Sheldon, Kluckhorn şi Murray. *Teoria generală a acţiunii umane* este titlul acestei lucrări, care a fost tradusă în mai multe limbi şi reprezintă sistemul cel mai închegat de teorie şi practică socialumană şi culturală, în care condiţia umană este abordată în completitudinea ei. Dar, cu această lucrare de supremă sinteză a conştiinţei şi conduitei umane, definită psihologic, sociologic şi cultural, ne angajăm în psihologia, sociologia şi antropologia socialculturală a persoanei umane, asupra căreia vom reveni în capitolul final al expunerii noastre.

De scris în domeniul psihologiei conduitei socialumane şi culturale sa scris şi continuă să se scrie mult mai mult decît în acela al conştiinţei şi inconştientului. Acest lucru a dus nu numai la o lărgire continuă a orizontului de cercetare, ci şi la o unificare a ideilor de bază de cercetare şi interpretare, solicitată de orizontul mult lărgit. Evoluăm, astfel, spre o teorie care unifică şi nu spre şcoli, care diversifică.

Traducerea în faptă a acestei noi teorii, cu importante aplicări de ordin practic în educaţie, muncă, clinică şi, desigur, şi literatură, o aduce psihologia, sociologia şi antropologia socialculturală a persoanei umane cu efortul ei neostoit spre cumpletitudinea determinării.

Bibliografie

Behterew, V. M., *General principles of human reflexology*, Intern. Publischer, N.Y., 1932;

Janet, P., *Les névroses*, Flammarion, Paris, 1922;

Janet, P., *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris, 1929;

Mac Dougall, W., *Introduction to social psychology*, Methuen, London, 1908;

Mărgineanu, N., *Psihologia franceză contemporană*, Inst. de Psihologie al Univ. din Cluj, 1932;

Parsons, Shills, etc., *A general theory of action*, Harvard, Univ. Press, 1952;

Pavlov, I., *Prelegeri despre activitatea emisferelor cerebrale*, Ed. Academiei R.S.R., 1951;

Watson, J., *Behaviorism*, Norton, N.Y., 1925;

Psihologia în U.R.S.S., Ed. ştiinţifică, 1963.

CAPITOLUL VII

BIOTIPOLOGIA

Pe Hamlet nul putem închipui scurt şi îndesat, iar pe Falstaff nul putem imagina subţire şi înalt. La fel, nu Don Quijote poate fi gras şi mîncăcios, iar nu Sancho Panza poate fi slab şi înalt. Faust şi Mefisto, trebuie să aibă, de asemenea, alte siluete, iar grasă, ca o bucătăreasă, nu poate fi nici Margareta. La fel de imposibil este să confundăm întruparea corporală a *Geniului pustiu* sau a *Meşterului Manole* cu Ivan Turbincă sau SfarmăPiatră din legendă. Altfel, apoi, arată Scapin şi diferit e Mizantropul. Precum, întrun fel ne imaginăm pe Alioşa şi deosebit pe bătrînul său tată. Fraţii Jderi au altă croială decît Niculăiţă Minciună ori Andrei Rizescu din *În lumea dreptăţii*. Cine cunoaşte opera lui Rembrandt, Rubens sau El Greco, nu poate confunda corpul lor şi e în stare săl identifice chiar dacă nu la văzut în prealabil. Teoreticianul spaţiului mioritic nu poate avea înfăţişarea lui Sadoveanu, iar aceasta nu poate fi confundat cu Kant sau Descartes. *Semănătorul* lui Van Gogh este cu totul diferit de acela al lui Millet, deşi este pictat după acesta. Dar arta, fireşte, este şi expresia unui temperament, care la rîndul său, este conjugat organic cu trupul.

De aceea, nu este nici o mirare că legătura dintre trup şi suflet a fost sesizată din cele mai vechi timpuri. Atît în viaţa de toate zilele, cît şi în literatură, precum şi în ştiinţă. Ceea ce ştiinţa, ca suprem instrument de cercetare şi interpretare, arată, este numai faptul că această legătură e mai complexă decît în viaţa de toate zilele. Literatura sa oprit, apoi, mai mult asupra cazurilor tipice, cu caracter reprezentativ şi nu a cuprins varietatea întregului peisaj, care este mult mai bogat decît ar părea să fie în cunoaşterea de toate zilele. Căci corelaţia dintre corp, temperament, caracter şi chiar inteligenţă nu exprimă o legitate de exactitate deplină, ci doar una de probabilitate. Or, în domeniul judecăţilor statistice, ne mişcăm – şi trebuie să ne mişcăm – cu foarte mare prudenţă. Excepţiile nu confirmă legea, ci fac parte din ea, însă legea are o foarte mare varietate de aplicare.

HIPPOCRAT ŞI ARISTOTEL

Fondatorului medicinei îi datorăm primele descoperiri de ordin ştiinţific asupra legăturii dintre corp, boală şi temperament. În cadrul ideilor sale ne mişcăm pînă azi, dar, fireşte, la un alt orizont de cunoaştere şi cu o altă adîncime de interpretare.

Tuberculoza pîndeşte pe omul slab, cu silueta firavă, la care creşterea în verticalitate – cum spunem astăzi – precumpăneşte faţă de aceea în orizontalitate. În schimb, apoplexia apare la constituţia corporală opusă, care se dezvoltă mai mult în lateralitate, fiind mai îndesat, chiar dacă nu e totdeauna şi mai scund. De aceea, nu înălţimea sau lateralitatea propriuzisă, luate ca mărimi în sine, interesează, ci raportul lor, anume simetria corpului în direcţia siluetei sau corpolenţei.

Hippocrat întrezăreşte nu numai temeliile biotipologiei, ci şi originile endocrinologiei, pe care psihologia temperamentului azi se clădeşte. La începutul începuturilor, a spus Empedocle, sînt cele patru elemente: pămînt; apă, foc şi aer. Varietatea nesfîrşită a corpurilor din natură este produsul lor, deoarece deosebirile dintre ele provin din proporţia lor de combinare. Explicarea analitică a întregurilor prin părţi apare pe această cale. Varianţa corpurilor din natură e una cu infinitul, dar elementele lor rămîn aceleaşi. Ele sînt constante. Ştiinţa este explicarea variaţiei obiectivelor prin invarianţa elementelor de bază, din care corpurile se compun, oricît de diferite ar fi ele. Dar corpurile le vedem cu ochii, le pipăim cu mîinile, le auzim cu urechile, cînd cad, le gustăm şi le mirosim. Cunoaşterea lor e senzorială. Elementele sînt deduse pe cale raţională. De aceea, definiţia de mai sus trebuie completată în sensul următor: ştiinţa este cercetarea variaţiei senzoriale a corpurilor, obiectelor şi fenomenelor din natură şi interpretarea lor raţională prin elementele constante, care nu variază în spaţiu şi nu se schimbă în timp.

Hippocrat nu corelează, însă, tipologia corporală cu cea psihologică. Aceasta o va face doar ştiinţa contemporană, după ce literatura şi cunoaşterea de toate zilele a întrezărito. În schimb, cele patru structuri *humorale* sînt corelate cu cele patru temperamente. Precumpănirea focului în corp ne dă temperamentul sangvin. De la foc ar veni însăşi culoarea roşie a sîngelui. Predominarea apei ne dă temperamentul apatic. Tragerea mai greu în cumpănă a aerului ne aduce temperamentul coleric, iar ponderea pămîntului ne dă temperamentul melancolic. De aici ar fi şi capul aplecat al celui din urmă spre pămîntul din care

e compus şi care îl cheamă spre el.

În explicarea lui Hippocrat intervine, desigur, foarte multă fantezie. Dar, aceasta a fost mentalitatea vremii. Nu este mai puţin adevărat că în spatele metaforelor lui Hippocrat se poate întrezări o intuiţie ştiinţifică eficientă, chiar dacă ea e îmbrăcată în formule magice.

În adevăr, dacă facem legătura dintre biotipologia lui Hippocrat, pe de o parte, şi endocrinologia sau humorologia sa, pe de altă parte, atunci constatăm că tipologia sa biologică şi teoria celor patru temperamente se leagă, dar explicarea acestei corelaţii e alta decît el a întrezărito.

Temperamentul coleric nu e, de pildă, decît longilinul – deci ftizicul – cu tiroida dezvoltată, aşa precum apaticul este acelaşi biotip la care precumpăneşte paratiroida. De prisos să mai adăugăm, poate, că tiroida varsă iod şi astfel accelerează procesele psihomotorii, în vreme ce paratiroida facilitează depunerea calciului în organism şi astfel calmează. Observăm, de asemenea, că psihomotilitatea este o reacţiune faţă de lumea exterioară, la care ne adaptăm în ritm viu, cu mişcări mai rapide şi mai pline de energie – atunci cînd tiroida precumpăneşte –, cu mişcări mai încete şi mai domoale, deci cu mai puţină energie, dacă predominarea endocrinologică este de partea paratiroidei.

Temperament sangvin este, pe de altă parte, biotipul apoplectic, dezvoltat orizontal, anume sagital şi lateral, la care precumpănesc secreţiile ganglionilor neurovegetativi simpatici, de accelerare şi biotonus. Melancolicul este acelaşi biotip, dar cu precumpănirea secreţiei ganglionilor parasimpatici, care încetineşte procesele interne şi dau o stare de vagotonie, deci de dispoziţie spre tristeţe.

Biotonia şi vagotonia reflectă procesele fiziologice de asimilare şi dezasimilare, de ordin intern; hiper şi hipomotilitatea reflectă modificările vasomotrice, pe care reacţiunea noastră faţă de mediu se întemeiază. Procesele interne de încetinire şi accelerare, inhibiţie şi excitare, ne dau *balanţa emotivă* sau *emotivitatea* pur şi simplu, determinată de bio şi vagotonie, care definesc mulţumirea noastră internă. În schimb, accelerarea sau încetinirea proceselor vasomotorii, provocată de secreţia tiroidei sau paratiroidei, determină *gradele de activare* sau *psihomotilitatea* în raport cu reacţiunile noastre faţă de mediul extern. Ele ne dau balanţa nervoasă sau *nervozitatea* cu polul ei opus, care e *calmitatea*.

În ceea ce priveşte biotipul însuşi este, de asemenea, cazul să observăm că statura longilină, specifică ftizicului, se conjugă cu ponderea mai grea a

sistemului nervos central, menit să rezolve adaptarea noastră la lume sub unghiul conservării şi dezvoltării noastre, în vreme ce biotipul apoplectic este corelat cu ponderea mai accentuată a sistemului neurovegetativ, menit să regleze procesele interioare de plăcereneplăcere, biotonievagotonie.

Prin urmare, este vorba de trei balanţe.

Una este aceea a raportului dintre cele două sisteme nervoase, anume dintre cel central, care are funcţiunea de adaptare la lumea dinafară, dînd astfel nervozitatea sau calmitatea, şi, apoi, dintre cel neurovegetativ, care reglează procesele interne de asimilare şi dezasimilare, dînd astfel biotonia sau vagotonia, adică emotivitatea şi lipsa ei. Aceasta este *balanţa biotipologică* sau *balanţa principală*.

A doua este *balanţa endocrinologică*, dependentă de raportul dintre tiroidă şi paratiroidă, care defineşte nervozitatea versus calmitatea tipului cerebral, cu sistemul nervos central mai dezvoltat, pentru care adaptarea la lumea dinafară e mai importantă decît bio sau vagotonia interioară.

A treia balanţă este cea *simpaticoparasimpatică*, ce defineşte emoţionalitatea tipului visceral, cu dezvoltarea corporală laterală, ce predispune spre apoplexie şi e corelată cu tipul digestiv.

Schema ne arată relaţia dintre aceste trei balanţe.

Sistemul nervos central
(Nervozitatea)

Tiroida
(coleric)

Paratiroida
(apatic)

Sist. simpatic
(sangvin)

Sist. parasimpatic
(melancolic)

Sistemul neurovegetativ
(Emotivitatea)

Tipuri pure, evident, nu există. În concepţia lui Hippocrat ele nu există, deoarece fiecare corp este compus din toate cele patru elemente şi numai

ponderea lor e diferită. În concepţia ştiinţifică modernă, ele nu există deoarece activitatea tiroidei se întregeşte reciproc cu aceea a paratiroidei, aşa precum simpaticul se completează cu parasimpaticul, iar sistemul nervos central cu cel neurovegetativ. Ponderea lor, însă, în balanţele respective variază.

Atunci cînd tiroida şi paratiroida, simpaticul şi parasimpaticul, sistemul nervos central şi cel neurovegetativ sînt egal dezvoltate, avem temperamentul, biotonia şi biotipul armonios, definit prin echilibrul celor trei balanţe. La ele trebuie să adăugăm şi echilibrul balanţelor înseşi.

Din motive de ordin didactic, schema noastră este foarte simplificată. Aceasta, pentru a face înţelegerea mai uşoară. Nu este mai puţin adevărat că schema sugerează esenţialitatea problemei. Precizările care urmează o vor completa.

Cuvîntul temperament este înrudit cu cel de temperatură şi el însemnează, de fapt, căldura, însufleţirea, vioiciunea, deci energia mai mare, cu care vorbim, scriem, gesticulăm, lucrăm, facem dragoste etc. Această energie caracterizează atît temperamentul coleric, cît şi pe cel sangvinic, cu deosebirea numai că, în primul caz, este vorba de o energie psihomotorică în raport cu acţiunea noastră faţă de lumea înconjurătoare, în vreme ce, în cazul al doilea, este vorba de intensitatea trăirii biotonice interioare. În sensul restrîns al cuvîntului, temperamentul însemnează numai condiţiunea endocrinologică a conduitei. În sensul mai larg al cuvîntului, el curpinde, însă, şi biotipul sau condiţia morfologică a organismului, determinată de raportul dintre gradele de dezvoltare ale celor două sisteme nervoase.

Unii cuprind, apoi, în biotip şi dimensiunea fiziologică de biovagotonie, dependentă de balanţa dintre simpatic şi parasimpatic. Dar, dacă cuprindem în biotip balanţa emotivităţii de ordin intern, atunci de ce să nu cuprindem şi balanţa nervozităţii de conjugare cu lumea externă?

Unul, care nu poate mînca în tihnă decît retras şi liniştit, este un nervos. Un zgîriat în farfurie îl face săşi piardă pofta de mîncare. În schimb, altul mănîncă oriunde, chiar în restaurantele gărilor, numai mîncarea să fie multă. El este un emotiv, nu un nervos. Pentru primul este mai important felul liniştit cum mănîncă; pentru celălalt, greutate are ceea ce mănîncă. Emotivul plînge uşor; nervosul se irită repede. În expresionismul german precumpăneşte emotivitatea, dependentă de sistemul neurovegetativ; în impresionismul francez stăpîneşte nervozitatea, dependentă de sistemul nervos central. Expresionismul este o coloratură emoţională a răspunsului nostru faţă de lume; impresionismul este o

coloratură nervoasă a felului cum lumea ne impresionează, deci a stimulentului şi excitaţiei, nu a răspunsului sau reacţiunii.

Corpul nu pare să reflecte numai temperamentul, biotipul şi balanţa emotivă, ci el ne dă şi unele indicaţii asupra caracterului. A existat – şi mai există chiar, dar figurat, simbolic, nu *ad litteram* – un roman al vulpii, care descrie şi critică şiretenia. În *Capra cu trei iezi*, rolul acesta îl are şi lupul, deşi el excelează mai mult prin cruzime. Contele, mai mult gurmand decît gurmet, al lui Daumier, aduce atît de bine cu porcii. De la Aristotel nea rămas o atare caracterologie zoologică a fiinţelor umane, care nu e pe deantregul neîndreptăţită. Nu este mai puţin adevărat că raportul dintre corp şi caracter, aşa cum ştiinţa contemporană îl studiază, a luat altă direcţie, anume aceea a integrării. Ea ne dă omul de compromis sau consecventul absurd, ce diferenţiază pe Don Quijote de Sancho Panza.

KRETSCHMER

Cu faţa omenească, socotită ca oglindă a sufletului *bun* sau *rău*, *vesel* ori *trist* etc., sa ocupat Lavater, pe care Goethe la preţuit atît de mult. Cu judecarea omului după conformaţia craniului sa ocupat frenologia lui Gall şi Spurzheim, cărora A. Comte le dă atîta importanţă, înclinînd să vadă în ea începuturile psihologiei ca ştiinţă pozitivă. De conformaţia criminaloidă a corpului sa ocupat apoi Lombroso, de unde şi tipul lombrosian, pe care Caragiale îl descrie în *Făclia de Paşti*. O ramură a biotipologiei din veacul nostru, reprezentată prin Viola şi continuată de Pende, merge pe urmele sale. Ea pare să aibă o deosebită importanţă în medicină, aşa cum tratatul profesorilor Haţieganu şi Goia, precum şi comunicarea la Academie a marelui nostru neurolog Gh. Marinescu arată. O a doua ramură este aceea a lui Sigaud şi McAuliffe, care continuă tradiţia franceză, inaugurată de Rostan. Ea e influenţată în parte şi de frenologia lui Gall si Spurzheim. În lucrarea noastră, *Psihologia persoanei*, dăm peste 20 de nume diferite, care au abordat aceeaşi problemă a tipurilor biologice, uneori cu repercusiuni şi asupra celor psihologice. Dar, dintre toate, biotipologia cea mai frecvent întîlnită şi astfel cunoscută este, fără îndoială, aceea a lui Kretschmer, profesor de psihiatrie la Universitatea din Marburg, cunoscut după lucrarea sa, *Constituţia corpului şi caracterul*, în care expune cercetările sale asupra acestei importante probleme. Cartea sa bucurat de un număr foarte mare de ediţii, fiind

lucrarea de bază din acest domeniu. La fel de cunoscut, însă, este marele psihiatru şi după lucrarea sa asupra isteriei, precum şi după tratatul său de *Psihologie medicală*, apoi după monumentala sa lucrare asupra *Oamenilor geniali*, în care biotipologia îşi găseşte o importantă aplicare.

Cercetările sale de ordin biotipologic, ce iau adus renumele său pe plan mondial, sînt bazate pe corelaţia dintre constituţia corpului şi cele două psihoze, mai mult sau mai puţin ereditare şi ele, ca şi tipul corporal.

Psihoza maniacodepresivă sau nebunia circulară este caracterizată prin ruperea balanţei emotive, cu oscilaţia abruptă şi fără motive spre stările de depresiune sau manie (agitaţie, excitaţie continuă şi neîntreruptă). Pentru timp de o săptămînă sau două, el este sub imperiul vagotoniei, pentru a trece apoi brusc şi fără motive sub acela al unei biotonii, caracterizată prin excitaţie şi agitaţie (stări de manie), dar nu şi de fericire, aducătoare de linişte şi încredere. Funcţiunea sistemului simpatic se alternează cu aceea a celui parasimpatic, dar ele nu se mai întregesc reciproc. De aici şi numele de nebunie circulară. Ea este conjugată cu apoplecticul sau tipul picnic, cum îl numeşte Kretschmer. În schimb schizofrenia – cum a numit Bleuler demenţa precoce a lui Kraepelin – este corelată cu ftizicul sau tipul astenic (lipsit de tărie, vlagă). Boala este caracterizată prin ruperea balanţei cognitive şi conative (caracter) cu lumea. Sub unghi intelectual, ea este definită prin *gîndirea autistă*, care nu ţine seama de realităţile obiective ale lumii, ci numai de delirul de dorinţă, *Wünschdelir*, fiind astfel *dereistă*, adică alături cu drumul, iar nu *realistă*. Sub unghiul volitiv, pe care caracterul se construieşte, schizofrenicul este incapabil să se dea după lume şi merge numai după principiile sale, care, uneori, ar putea fi bune, dacă nu ar fi exagerate. Un fost preşedinte de bacalaureat din vremurile apuse a dus la o comisie cu 160 de candidaţi numai 25 de diplome, declarînd în momentul începerii examenului scris că numai atîţia candidaţi vor trece, deoarece „ţara are nevoie de oameni cinstiţi, capabili şi serioşi, iar nu necinstişi, incapabili şi neserioşi căci...” Membrii comisiei, evident, au sesizat Ministerul, care a luat măsurile necesare. Un judecător de ocol dintrun oraş de provincie a condamnat un pîrît la 25 ani muncă silnică, deşi culpa sa prevedea cel mult 6 luni. Aceasta, „deoarece – spunea el – trebuie să se termine o dată cu delicvenţa, căci ţara are nevoie de…” şi a continuat cam acelaşi limbaj ca profesorul de mai sus. Constituţia corporală a ambilor era ftizică. În tinereţe, ei au suferit şi de tuberculoză. Se susţine, de altfel, că între cele două boli ar fi o legătură. Precum o corelaţie există, desigur, şi între apoplexie şi psihoza maniacodepresivă.

Sub unghi conativ, psihoticul maniacodepresiv, caracterizat prin corp picnic, merge totdeauna la compromisuri. Consecvent e numai boul, au spus doi primminiştri de pe vremuri, pentru a justifica inconsecvenţele lor totale. De fapt, ambii aveau corpul picnic. Sub unghi intelectual, ei pun greutatea pe cunoaşterea senzorială, de ordin empiric, care se acordă cu principiul „văzînd şi facînd" din planul volitiv.

Schizofrenicul este stăpînit de balanţa nervoasă, care variază între nervozitate şi apatie, iar psihoticul maniacodepresiv este definit prin balanţa emotivă, care oscilează între manie fără euforie şi melancolia ce duce la pierderea încrederii în sine. Delirul şi halucinaţiile caracterizează, apoi, gîndirea autistă şi dereistă. În această privinţă, maniacodepresivul păstrează o parte din simţul realităţii, dar pierde pe acela al balanţei emotive, pe care se construieşte fericirea.

Prin urmare, schizofrenicul este caracterizat prin corp astenic sau ftizic, prin balanţa nervoasă, adusă de precumpănirea sistemului nervos central, prin reacţiuni tiroide sau paratiroide, deci nervoase sau apatice, prin intransigenţa absurdă de caracter, care ţine seama numai de ideile sale şi nu de părerile celorlalţi şi, în sfîrşit, prin gîndirea autistă şi dereistă, care dă faptele după idei. În opoziţie cu el este psihoticul maniacodepresiv care se caracterizează prin trăsăturile contrare, adică prin balanţa emotivă, adusă de precumpănirea sistemului neurovegetativ, cu oscilaţii de manie şi depresiune, prin pseudobiotonus şi vagotonus, prin caracterul de compromis, bazat pe „văzînd şi făcînd", dar nu „şi judecînd" şi în sfîrşit prin predispoziţia spre gîndirea concretă, nu abstractă, dar suficient de realistă altfel.

În consecinţă, biotipul are tendinţa de corelaţie nu numai cu temperamentul cum a crezut Hippocrat, ci şi cu psihotipul, precum şi cu biotonia şi vagotonia, apoi cu caracterul şi calitatea inteligenţei. Dar este vorba, fireşte, de o tendinţă spre corelare, deci de o legitate de probabilitate, nu de exactitate. Aceasta, spune Kretschmer, deoarece biotipul nu e sub nici un motiv o *fatalitate*, întrucît experienţa vieţii în contact cu lumea, deci educaţia şi mai ales condiţia profesională şi familială, au un cuvînt important de spus nu numai asupra caracterului – care este în primul rînd sub stăpînirea lor – ci şi asupra vagotoniei şi biotoniei, calităţilor empirice sau abstracte ale gîndirii şi, poate, chiar şi asupra temperamentului. Căci, întrun fel, *aleargă* oamenii la oraş şi, întralt fel, *merg* la sat. Precum altul le e şi ritmul vorbirii, gesticulaţia etc.

În tratatul său de *Psihologie medicală* – tradus şi în limba franceză şi

engleză –, distinsul psihiatru arată că cele două biotipuri, cu psihotipurile lor corespunzătoare, nu se aplică numai psihozelor – care sînt cele mai grave boli –, ci şi nevrozelor – care sînt boli mai puţin grave –, precum şi stărilor psihopate, care sînt la graniţa dintre sănătate şi boală mintală. Nu este mai puţin adevărat că, dacă nevroza de anxietate şi psihastenia sînt înrudite cu schizofrenia şi pot fi astfel cuprinse la tipul schizofrenic, iar isteria este şi ea caracterizată prin trăsături extravertite, aşa cum Jung a arătat, în schimb, constituţia ei corporală nu mai este numai aceea a psihoticului maniacodepresiv, deoarece ea poate fi şi astenică, nu numai picnică, precum poate fi şi displastică. Prin urmare, introversiunea de ordin schizofrenic corelează cu corpul astenic, dar extroversiunea isterică, ce se aseamănă cu cea maniacodepresivă, nu mai corelează şi cu biotipul picnic sau visceral al psihoticului maniacodepresiv. Pe măsură, apoi, ce ne apropiem de starea normală şi sănătoasă, alături de biotipul astenic şi picnic, avem pe cel atletic sau muscular, care în multe privinţe poate fi tratat ca un tip intermediar. În schimb, pe o dimensiune nouă pare a se aşeza tipul displastic, caracterizat prin o seamă de anomalii organice, ca gigantism, pitic, macro şi microcefal diform, cocoşat etc. El pare a corela mai mult cu isteria, dar dă şi suficiente cazuri de anxietate, provocate de complexul de inferioritate.

Studenţii de la medicină dinaintea primului război mondial aveau bunul nume de fi şi foarte cultivaţi sub unghiul culturii generale şi mai ales al literaturii. Între cele două războaie mondiale, acest obicei a fost păstrat, se pare, numai de psihiatri. Freud, Jung, Adler, Charcot, Janet, precum şi Kretschmer ilustrează în mod strălucit această nobilă tradiţie, care, în psihiatrie, este deosebit de importantă. Aceasta deoarece în psihoterapie prestigiul personal şi cultura medicului joacă un rol cu totul deosebit. De structura corporală şi sufletească a lui Don Quijote şi Sancho Panza, Kretschmer a fost preocupat foarte mult. Precum şi de aceea a lui Faust, Mefisto, Siegfried. Apoi, Hamlet, Polonius, Falstaff, Macbeth etc. Toate ilustrau tipurile sale. Goethe, Franklin, Balzac – la noi ar fi Creangă şi Sadoveanu – sînt nu numai mari observatori, ci firi extrovertite şi oameni care sau potrivit cu lumea. Constituţia lor corporală a fost picnică. Descartes, Kant, Hegel, apoi Schiller, Hölderlin, Byron, Shelley, Poe, Baudelaire, eventual Eminescu, Blaga, Voiculescu, Bacovia, Matei Caragiale au fost firi introvertite, cu sensibilitate mai mare faţă de idee, cu dimensiune nervoasă şi adaptare precumpănitor activă. Tot din această categorie sau recrutat şi mari dictatori şi revoluţionari, cum au fost Robespierre, Metternich, Frederic

cel Mare, Napeleon etc. Precum tot din ea au provenit mari matematicieni şi logicieni. În consecinţă, conchide Kretschmer, biotipul are un cuvînt de spus şi în cazul omului de geniu. El aduce coloratura sa nervoasă sau emotivă, cu oscilaţie între energie şi lipsa de energie. Precum aduce şi firea închisă sau deschisă, cu orientare spre abstracţie sau senzorialitate. Un cuvînt de spus are asupra adaptării active sau pasive. În cazul geniului, însă, legăturile dintre corp şi suflet sînt mai pliabile, deoarece cultura, deci educaţia, nu ereditatea, joacă rolul prim. Aceeaşi corelaţie între cele două biotipuri şi psihotipurile lor corespunzătoare este valabilă şi în ştiinţă. Biotipul longilin astenic cu psihotip schizotimic dă mari analişti, în vreme ce picnicul şi ciclotimicul dau marii observatori, care preferă descrierea. Aceeaşi deosebire apare şi în literatură, aşa cum Ibrăileanu, în studiul său asupra creaţiei şi analizei, a arătat, dar fără să lege aceste modalităţi de creaţie de tipul corporal. Dualismul artei lui Vianu povesteşte aceeaşi tematică, dar din nou numai sub unghiul psihotipologiei, nu şi al biotipologiei.

SHELDON

Kretschmer a bazat tipologia sa biologică şi psihologică pe descriere şi clasificare, iar tipurile sale au fost socotite ca structuri mai mult sau mai puţin independente, de sine stătătoare. Deci, cu caracter discontinuu, nu continuu. Cu alte cuvinte, el a aplicat logica lui Aristotel cu ordinea ei de clase în termeni de diverse specii şi genuri. Măsurări a făcut şi el, dar mai importantă a fost observaţia de ordin intuitiv. În schimb, biotipologia lui Pende continuă tradiţia lui Viola – elevul lui Lombroso – şi este bazată, în primul rînd, pe măsurare, care duce la curbele de variaţie, în care biotipurile sînt interpretate. Ele nu mai sînt structuri independente şi astfel discontinue, ci ele exprimă doar grade de dezvoltare, cu caracter continuu, în curba de variaţie umană, care indică un singur tip, cum a spus Thorndicke. O contribuţie în plus la această cale de exprimare cantitativă a variaţiei umane o aduc Wertheimer şi Hesketh, care elaborează indexul biotipologic, de ordin structural, dar matematic, nu logic. El stabileşte raportul dintre lungimea medie a membrelor şi dezvoltarea trunchiului, judecată după volumul său, anume după lungimea şi lateralitatea sa. Dar ei aplică metoda metrică şi experimentală numai biotipului, nu psihotipului, deoarece în judecata lor psihosocială ei se mulţumesc mai mult cu descrierea. În

schimb, aplicarea consecventă a metodei experimentale şi metrice în bio şi psihotipologie o aduce Sheldon, care colaborează cu Stevens, directorul Laboratorului de Psihologie de la Universitatea Harvard, autorul unui foarte bun tratat de psihologie experimentală, care, de două decenii – de cînd a apărut –, a rămas manualul standard. La ora actuală, Sheldon conduce Laboratorul de Biotipologie de la Universitatea Columbia. Ca şi Kretschmer şi Jung, la pregătirea sa de specialitate metrică şi experimentală, el a adăugat şi pe cea de cultură generală. Lucrarea sa, *Psihologia şi mitul prometean*, face această dovadă. Pende şi Kretschmer au pornit de la boală şi au ajuns la sănătate, pe care au judecato prin prisma ei. Sheldon pleacă de la normalitate şi sănătate, dar studiază nu numai boala, ci şi crima, arătînd cum tipologia sa se aplică şi lor. Fireşte, sub unghiul legităţii de probabilitate. Kretschmer a aplicat logica clasificativă a lui Aristotel. Sheldon aplică metoda statistică, bazată pe calculul şi logica probabilităţii, care joacă un rol atît de mare în ştiinţa contemporană. Este cazul să observăm că el aplică şi metoda matematică a analizei factoriale. Prin urmare, metodologia sa metrică nu este numai analitică, ci şi structurală. Profesorului Stevens, cu care el a colaborat, îi revine de altfel meritul de a fi stabilit principiile de bază ale măsurării pe teoria mulţimilor şi conceptul de sistem, iar nu pe numerele naturale, considerate ca elemente simple sau atomi matematici.

Structura biologică nu e numai anatomică, ci si fiziologică, iar un rol important îl joacă secreţiile endo şi exocrine. Mai accesibilă măsurării rămîne, însă, morfologia, chiar dacă ea nu e numai o manifestare genotipică, ci mai mult fenotipică, cum a spus Johansen.

Direcţia de dezvoltare a structurii morfologice poate fi spre interior, exterior sau spre mijloc.

Precumpănirea dezvoltării interioare se manifestă prin cuprinderea mai mare a trunchiului în care sînt viscerele, care reglează procesele de metabolism cu caracter anabolic şi catabolic. Reglarea lor o face sistemul neurovegetativ. În cumpăna lor, asimilarea precumpăneşte faţă de dezasimilare. Obţinem astfel tipul *endomorf*, pe care Kretschmer la botezat picnic, iar Pende brevilin ori visceral.

Predominarea dezvoltării exterioare se manifestă prin lungimea mai mare a mîinilor şi picioarelor în raport cu trunchiul. Mîinile şi picioarele sînt organe de relaţie cu lumea, deci funcţiuni de comportament, nu de metabolism. Ca atare, ele sînt sub imperiul sistemului nervos central, chemat să rezolve adaptarea

organismului la mediu sub unghiul conservării şi dezvoltării. Precumpănirea dezvoltării exterioare ne dă tipul *ectomorf*, care este echivalentul asteniculuí lui Kretschmer şi a longilinului lui Pende. Ori, fireşte, a ftiziculuí lui Hippocrat. În acest caz, endomorful este echivalent apoplecticului.

Între aceste două direcţii opuse de dezvoltare este cea intermediară, caracterizată prin echilibru de dezvoltare endo şi ectomorfă. Ea ne dă tipul mezoform, care se aseamană cu atleticul lui Kretschmer.

Judecate în această lumină, cele trei tipuri reprezintă o continuitate, ca la Viola şi Pende, iar nu o discontinuitate, ca la Kretschmer, în parte şi Jung. Prin urmare, ele pot fi exprimate prin curba variaţiei, bazată pe curba de probabilitate a lui Gauss, care exprimă fenomenele aleatorii de ordin stocastic. În consecinţă, totul este sub semnul *gradelor de dezvoltare* de ordin cantitativ, nu numai a *modurilor de conjugare* de ordin logic.

Judecarea gradelor de dezvoltare a evoluţiei endomezoectomorfice se face pe cinci criterii, care prezintă maximum de relevanţă sau validitate, diagnosticată cu optimul de exactitate sau fidelitate. Aceste criterii estimează ceea ce Sheldon numeşte ariile de dezvoltare a corpului. Ele sînt: capgît, toracetrunchi, braţe sau mîini, pîntecetrunchi (corpul în general minus membre şi cap) şi picioarele. Gradele de dezvoltare a fiecărei dimensiuni corporale sînt exprimate în şapte trepte, care merg de la 1 – dezvoltare minimă, la 7 – dezvoltare maximă. În acest mod, biotipul nu mai este judecat numai în general şi sub unghiul prezenţei sau absenţei atributului cum era cazul în logica lui Aristotel, adoptată de Kretschmer. Ci el este judecat analitic şi sub unghiul diverselor grade de dezvoltare a celor cinci dimensiuni sau atribute. Deci, în conformitate cu logica modernă a probabilităţii. În ultima vreme, compunerea cantitativă a acestor dimensiuni a fost abordată şi sub unghiul logicii matematice, dar fără neglijarea compunerii calitative, cu care se ocupă logica propriuzisă. În formula modernă, această logică e cea dialectică. Ea se întregeşte cu matematica şi logica matematică şi nu le exclude, cum era cazul în logica spiritualistă, care intervine în tipologia socială şi culturală a valorilor, pe care o preconizează Spranger.

În atari condiţii un tip morfologic – fie sub imperiul eredităţii, fie sub acela al mediului –, nu mai este nicicînd pur, ci amestecat, iar diferenţele dintre cele trei tipuri sînt determinate pe această cale analitică şi cantitativă, nu numai sintetică şi calitativă, cu logică în alb sau negru. Ceea ce obţinem sînt doar diversele nuanţe cenuşii, care încep de la alb şi se varsă în negru ca să spunem

aşa. Aşa, de pildă, biotipul 7-1-1 este foarte dezvoltat endomorfic şi foarte puţin dezvoltat mezo şi rectomorfic, în vreme ce 2-4-2 are o dezvoltare mezomorfică medie şi o dezvoltare endo şi ectomorfică inferioară. Aceste cifre sintetice de endomezoectomorfitate derivă, la rîndul lor, din media celor cinci cifre analitice, privitoare la cele cinci criterii adoptate.

La aceste componente primare ale biotipului, experienţa clinică şi experimentală a lui Sheldon îi obligă să adauge o seamă de componente secundare, care joacă rolul principal în o seamă de abateri de la distribuţia gaussiană a celor trei tipuri. Una din aceste abateri este *displasia*, care exprimă tipul displastic al lui Kretschmer. Şi mai importantă apare gynandromorfia, care introduce determinarea sexului în biotipologie. Kretschmer şi Pende considerau că femeia este mai mult picnică, iar bărbatul atletic şi astenic. Tipul astenic intervine, însă, şi în cazul femeii, aşa precum cel picnic e aproape la fel de frecvent şi la bărbat. Prin urmare, deosebirea dintre bărbat şi femeie, spune Sheldon, nu trebuie căutată în frecvenţa mai mare sau mai mică a celor trei tipuri, ci în calitatea lor. Femeia se caracterizează, de pildă, prin fineţe, delicateţe, în vreme ce bărbatul e definit prin muşchi, duritate a pielii, barbă şi mustaţă etc. Prin urmare, alături de dimensiunea principală a biotipologiei endomezoectomorfe trebuie să introducem, ca o biotipologie adiacentă, pe cea de polaritate masculinăfeminină. Sub acest unghi, este cazul, însă, să observam că nici aceste tipuri nu sînt discontinue, ci există bărbaţi cu trăsături feminine şi femei cu atribute masculine. Avem, astfel, şi constituţia mixtă, care nu mai reprezintă însă majoritatea, ci excepţia. Homosexualitatea este explicată pe această cale.

Cea mai importantă abatere de la dezvoltarea endomezoectomorfă a biotipului este ceea ce Sheldon numeşte aspectul textural al biotipului sau factorul *t*, care defineşte fineţea, duritatea şi grobietatea părului şi a pielii, a diverselor organe ale feţei etc. Unele din ele par a indica un tip infantiloid, iar altele unul animaloid. În acest mod se consumă şi valorificarea trăsăturilor lombrosiene, importante pentru criminologie. De fapt, Sheldon cercetează şi interpretează legătura dintre corp şi suflet nu numai sub unghiul normalităţii şi sănătăţii, care constituie sistemul prim de referinţă, ci şi sub acela al bolii şi crimei, precum şi al feminităţii şi masculinităţii, întocmind „atlase" pentru bărbat, femeie, copii etc. Căci biotipul, evident, nu rămîne acelaşi în curgerea

vîrstei, ci el variază cu ea, aşa cum Pende cît şi Kretschmer au arătat. Copilul este dezvoltat cu precădere endomorf. Adolescenţa atinge o precumpănire a dezvoltării ectomorfe. Între 30–50 de ani avem tipul caracteristic. Bătrîneţea aduce o precumpănire a ectomorfităţii. Aceasta din cauză că procesele de dezasimilare precumpănesc faţă de cele de asimilare.

Tipul nu este, de asemenea, numai sub semnul eredităţii, ci şi al mediului, al celui social – în special familial şi profesional – mai ales.

Pende a fost medic internist şi a studiat bolile somatice prin prisma biotipologiei. Kretsehmer a fost medic psihiatru şi a valorificat biotipologia pentru interpretarea constituţională, cu caracter precumpănitor – dar nu exclusiv – ereditar. La ea a adăugat, apoi, şi preocupările de ordin psihologic şi cultural. Sheldon este profesor de psihologie, care a luat şi un doctorat în medicină. Tehnica metrică şi experimentală şia însuşito cu Stevens, colegul său de la Harvard, supremă autoritate în domeniu. El sa ocupat astfel de normalitate şi sănătate, la care, din motive de completitudine, a adăugat şi patologia somatică şi mintală, precum şi criminologia. O atenţie deosebită a dat eternului feminin a lui Goethe şi masculinităţii. Precum şi creaţiei culturale de valori socialumane.

Sheldon a aplicat metoda sa metrică şi experimentală împreună cu observaţia clinică, operînd atît logic cît şi matematic.

În contextul acestui studiu psihologic al persoanei umane, el distinge trei componente principale de temperament: viscerotonia, somatotonia şi cerebrotonia.

Viscerotonia este balanţa biovagotonică, dependentă de sistemul neurovegetativ, care reglează procesele interne de asimilare şi dezasimilare. Ea se conjugă cu biotipul sau somatotipul endomorf, adică apoplectic, picnic sau brevilin. În cazul său, „personalitatea pare a fi centrată asupra viscerelor. Aparatul digestiv este rege, iar bunăstarea sa pare a defini scopul vieţii". Trăsăturile principale ale acestui psihotip par a fi dragostea de confort şi sociabilitate, pe de o parte, plăcerea pentru mîncare, oameni şi afecţiune, pe de altă parte. El este relaxat în poziţia corpului, reacţionează domol, este temperat în raport cu sine şi tolerant cu ceilalţi. Este un om cu care semenii o scot la cale uşor.

Somatotonia caracterizează tipul intermediar, care este echivalentul tipului muscular al lui Kretschmer, dar cu deosebirea că el nu e mai mult o excepţie,

cum era cazul la Kretschmer, ci exprimă ocurenţa maximă. El este caracterizat prin dragostea de aventură fizică, plăcerea riscului, activitate musculară. Este agresiv, dur în relaţiile cu semenii, zgomotos, curajos şi claustrofob, adică urăşte singurătatea. Acţiunea, puterea şi dominarea sînt trăsăturile sale proeminente.

Cerebrotonia, cum însuşi numele arată, este echivalentul tipului cerebral al lui Sigaud. Ea are asemănare cu ftizicul sau astenicul lui Kretschmer. Trăsăturile sale dominante sînt inhibiţia, reţinerea, însingurarea cu dorinţă de activitate intelectuală şi meditare. Este secretiv, cu teamă faţă de semeni, iubitor de cercuri sociale mici şi închise. Nu vrea să atragă atenţia lumii asupra sa şi preferă să treacă neobservat.

Următoarele 20 de trăsături şi activităţi trifurcate definesc cele trei psihotipuni.

*ViscerotoniaSomatotoniaCerebrotonia*Relaxare în poziţie şi mişcare;Aserţiune de poziţie şi mişcare;Reţinere de poziţie şi mişcare, ermetic;Dragoste de confort fizic;Dragoste de efort fizic;Supraresponsivitate fiziologică, nervozitate;Încet în mişcări;Mediu în mişcări;Rapid în mişcări;Îi place mîncarea;Iubitor de exerciţii fizice;Iubitor de însingurare;Mîncare în comun, socială;Dorinţă de dominare; plăcerea puterii;Încordare mintală, hiperatenţie, aprehensiuni, temeri;Plăcere în digestie;Plăcerea riscului şi a şansei;Secretivitate în sentimente, restrîngere emoţională;Iubitor de politeţe şi ceremonii;Dur în maniere;Aprehensiune de sine în mişcarea ochilor şi a feţei;Sociofilie;Curaj de combatere fizică;Sociofobie;Amiabilitate nediscriminatorieAgresivitate competitivă;Inhibit în public;Dornic de afecţiune şi apropiere;Asprime psihologică;Rezistent la rutinare;Orientare spre oameni;Claustrofobie;Agorafobie;Uniform în curgerea emoţională;Nemilos, fără plîngăreli;Impreviziune de atitudine;ToleranţăVoce reţinută;Reţinerea vocală şi evitarea zgomotului;Complacenţă;Indiferenţă spartană faţă de durere;Hipersensivitate faţă de durere;Somn adînc;Somn zgomotos;Somn slab, obosit;Trăsături netemperate;Supramaturitate în prezentare;Manieră şi prezentare infantilă;Comunicare emotivă uşoară, extroversiunea viscerotoniei;Croieşte deschis drumul, extroversiune somatotonică;Meditaţie, intoversiune;Relaxare şi sociofilie în alcool;Asertivitate agresivitate în alcool;Refuz faţă de alcool şi alte droguri;În tulburare simte nevoia oamenilor;În tulburare simte nevoia acţiunii;În tulburare simte nevoia însingurării;Înclinare spre copilărie şi relaţii familiale.Orientare spre activităţi şi scopuri din tinereţe.Orientare spre fazele finale ale vieţii.În ceea ce priveşte corelaţia dintre cele trei biotipuri cu tipurile psihice corespunzătoare nebuniei, Sheldon observă că viscerotonia corelează pozitiv cu psihoza maniacodepresivă, uşor negativ cu hebefrenia (retragerea din societate, deci însingurarea din schizofrenie) şi e

indiferent faţă de schizofrenia paranoidă, cu complexele ei de grandomanie şi persecuţie. Somatotonia corelează pozitiv cu psihoza maniacodepresivă şi paranoia, dar negativ cu hebefrenia. Cerebrotonia corelează negativ cu psihoza maniacodepresivă şi schizofrenia paranoidă, dar pozitiv cu schizofrenia hebefrenică.

În ceea ce priveşte corelaţia tipului psihologic şi biologic cu delicvenţa, se observă o slabă corelaţie cu tipul endomezomorf. Mai importante, însă, par caracterele secundare, dependente de dezvoltarea displastică a corpului şi mai ales de constituţia brutală a corpului de ordin animaloid, cu care Lombroso sa ocupat.

Familia şi meseria – cum a spus Pascal –, la care trebuie să adăugăm şcoala şi organizarea politică a naţiunii, sînt şi rămîn coordonatele de bază ale vieţii noastre. Ceea ce, desigur, nu trebuie sub nici un motiv să însemne neglijarea eredităţii, care joacă un rol atît de mare în cazul inteligenţei şi aptitudinilor. Un rol însemnat revine, însă, şi corpului, a cărei constituţie pare să cadă mai mult în seama eredităţii decît a mediului.

Preocupările de biotipologie şi legăturile ei cu psihotipologia au preocupat mai mult biologia şi psihologia franceză, italiană şi germană. În schimb, biologia sovietică şi psihologia socială americană au păstrat o atitudine de rezervă, înclinînd să aşeze accentul de greutate în dezvoltarea persoanei umane pe mediu şi societate. Dar, psihologia engleză, sovietică şi americană sa străduit, totuşi, spre justa apreciere a ambelor categorii de factori. De aceea, psihologia sovietică a urmat mai mult drumul fiziologiei lui Pavlov decît pe acela al exagerărilor din biologia lui Lîsenko. Noua genetică moleculară – care e una din marile cuceriri ale veacului nostru – indică aceeaşi întregire reciprocă dintre ereditate şi mediu, dar ponderea lor variază de la trăsătură la trăsătură, funcţiune şi funcţiune, precum chiar şi de la aptitudine la aptitudine. Sheldon îşi face studiile nu numai în patria sa, în care situaţionismul social al lui Thomas sau environmentalismul (mediu) lui Watson şi al neobehavioriştilor a precumpănit, ci şi în Europa, unde studiază nu numai cu Kretschmer, ci şi cu Jung. Încercarea de sinteză a constituţiei ereditare a corpului cu influenţa culturală a mediului social a lui Kretschmer o apreciază, dar factorilor sociali le atribuie un rol mai mare. El combate, însă, exagerările situaţionale ale lui Thomas şi Watson. De inconştientul social primitiv al lui Jung nu pare să fie prea mult impresionat, dar psihopatologia şi psihoterapia sa o apreciază, precum încearcă să valorifice la proporţia justă şi psihanaliza, psihologia individuală, psihologia existenţialistă,

teza ereditară a lui Charcot şi Kraepelin, care şia cunoscut reeditarea în biotipologia lui Kretschmer.

Bibliografie

Eysenck, H. J., *Dimensions of personality*, Routlege & Kegan Paul, London, 1947;

Kretschmer, E., *Körperbau und Charakter*., Springer., Berlin, 1921;

Kretschmer, E., *La médecine psychologique*, Payot, Paris, 1931;

Mărgineanu, N., *Psihologia germană contemporană*, Inst. de Psihologie al Univ. din Cluj, 1931;

Mărgineanu, N., *Psihologia persoanei*, Ed. a IIa. Ed. Univ. din Cluj, 1944;

Sheldon, W. H., Stevens, S. S. şi Tucker W. B., *The varieties of human physique: an introduction to constitutional psychology*, Harper, N.Y., 1940;

Sheldon, W. H., Stevens S. S., *The varieties of temperament: a psychology of constitutional differences*, Harper, N.Y., 1942;

Sigaud, C., *La forme humaine*, Maloine, Paris, 1914.

CAPITOLUL VIII

PSIHOLOGIA SOCIALĂ

Neam ocupat în primele cinci capitole cu studiul introspectiv al structurii psihice sub unghiul conştiinţei şi inconştientului, iar în capitolul al şaselea am cercetat aceeaşi structură sub unghiul extrospectiv al conduitei, arătînd cum cele două căi de investigaţie se completează reciproc, verificînduse şi întreginduse una pe alta.

În capitolul următor, am abordat aceeaşi structură în raport cu corpul, care este condiţia sa biologică sau infrastructura.

În capitolul de faţă, apropiem atît structura psihologică cît şi infrastructura sa biologică în perspectiva condiţiei lor sociale, care e suprastructura lor.

ZOON POLITIKON

Omul e fiinţă socială, a spus Aristotel acum mai bine de două mii de ani. Prin urmare, „natura naturii umane" este cea socială, afirmă Faris în lucrarea sa, al cărei titlu sînt cuvîntele din ghilimele. În veacul trecut, A. Comte susţinuse aceeaşi teză şi, de aceea, el a redus psihologia la sociologie. Spre o atitudine asemănătoare a înclinat şi Durkheim, care, în teza sa asupra „naturii sociale a naturii umane", încearcă să amplifice şi să adîncească teoria sociologică a persoanei umane.

La polul opus al acestei teze „sociologiste" în psihologie este concepţia „psihologistă" în sociologie, elaborată de G. Tarde, oponentul lui Durkheim, după care societatea nu este decît un proces de „invenţie" şi „imitaţie" individuală. În cazul său, psihologia este totul, iar sociologia nu e decît o aplicare a ei.

Între teza sociologistă şi antiteza ei psihologistă, sociologia contemporană, afirmă Ch. Bouglé – urmaşul lui Durkheim la catedră –, încearcă să facă o sinteză. Căci atît invenţia, cît şi imitaţia, spune el, sînt procese sociale, nu numai psihologice. Aceasta, deoarece societatea, „instituţiile" şi „valorile" sale nu sînt

numai o sumă de indivizi cu „relaţii interindividuale”, ci şi o „structură” de „raporturi sociale”. Una este conversaţia dintre două persoane pe coridorul unui tren şi alta e sfătuirea reciprocă dintre bărbat şi femeie asupra gospodăriei şi creşterii copiilor. Prima este sub semnul relaţiilor interindividuale, deoarece persoanele nu au nimic comun, care să le lege întro „unitate”. A doua este sub semnul relaţiilor „comunitare”, deoarece familia are o „unitate în multiplicitate”, materializată prin însăşi gospodăria „comună” din aceeaşi „casă”, la temelia cărora stau relaţiile de dragoste, care „leagă” pe toţi membrii familiei laolaltă. Bărbatul e în stare săşi dea viaţa pentru soţie, iar soţia pentru el, precum amîndoi sînt gata de aceeaşi jertfă pentru copii. De aceea, la temelia familiei nu e numai „contractul” de căsătorie – cum ar spune Rousseau, din care Tarde se inspiră –, ci „dragostea”, care face ca „fiinţa psihologică” – şi poate chiar şi cea „biologică” – să nu se oprească la „solitudinea” obiectuală a corpului ei, ci să cuprindă în ea şi „societatea” însăşi, cu care ne întregim. Adevărata „personalitate” – întreagă şi armonioasă – spune Kretschmer, pe urmele lui Goethe, este, de fapt, numai întregirea reciprocă dintre masculinitate şi feminitate, cînd „eternul feminin” se completează cu „puterea masculină”, iar copiii – care sînt „rodul” celei mai mari minuni din viaţă, care e dragostea –, continuă firul vieţii lor. Familia, prin urmare, este o unitate nouă, deasupra membrilor ei, din care aceştia fac „parte”. Pe stradă, membrii a două familii diferite discută problemele familiei lor ca doi „indivizi”. În una şi aceeaşi familie, soţul şi soţia sau părinţii şi copiii discută problema gospodăriei lor ca „părţi” întrun „întreg”. Acelaşi lucru este adevărat în cazul comunităţii de locuit, sat sau oraş. Membrii Consiliului popular sau cetăţenii convocaţi de ei pentru treburile comune, *res publica*, discută problemele comunităţilor lor ca „părţi” în „întreg”. Dacă, însă, doi locuitori din comunităţi diferite se întîlnesc pe stradă, în tren sau în alt oraş, fără să aibă nimic comun sub unghiul familiei, satului sau oraşului lor, atunci ei discută problemele lor personale, familiale sau comunitare în calitate de indivizi. Dacă ei discută problemele naţiunii lor, din care fac „parte”, atunci relaţiile lor „personale” se transformă în relaţii „sociale”, deoarece, în acest caz, ei discută din nou ca „părţi” în „întreg”.

Afirmaţii asemănătoare pot fi făcute despre angajaţii unei fabrici. Dacă ei discută problemele întreprinderii lor sub unghiul interesului de „serviciu”, relaţiile lor sînt „sociale”, iar dacă discută probleme particulare, fie chiar în interiorul fabricii, atunci raporturile lor sînt numai „interindividuale”.

Steagul ţării trezeşte un sentiment de patriotism, deci o atitudine „socială”,

chiar dacă nimeni nu e de faţă. Ideea de „instituţie”, pe care el o „simbolizează”, găseşte, astfel, un ecou în „rolul” social al individului. „Rolul social” însemnează „funcţiunea” individului în „instituţia” respectivă, fie ca familie, comunitate, naţiune sau asociaţie de muncă. Pajura, totemurile, steagurile, stemele etc. sînt „simbolurile” acestor instituţii, menite să solicite „rolul” indivizilor, care sînt „membri”, deci „părţi” în ea.

În societăţile primitive, totemurile sînt un „simbol” al zeităţii din care membrii tribului descind şi care, în consecinţă, „ţine” fiii tribului „uniţi”. Zeitatea, care „leagă” fiii tribului împreună, este o „entitate spirituală”, cu funcţiune „colectivă” şi, fireşte, „deasupra” indivizilor. Ea este, desigur, şi o forţă „supranaturală”. Aceasta este concepţia „mitologică” despre societate, iar „magia”, de pildă, este o acţiune în numele acestor „spirite” cu puteri supranaturale. Ca şi în mitologia grecoromană, aceste zeităţi au şi corp. De aceea, interpretarea mitologică este şi antropomorfică, precum poate fi şi „zoomorfică” ori „astromorfică”, deoarece totemul poate fi şi un animal, cum este „leul” egiptean, „vulturul” german, „bourul” moldevean, ori soarele, semiluna, stelele etc.

În interpretarea metafizică a societăţii, fiinţa supranaturală, care „leagă” membrii unei comunităţi împreună, devine simpla entitate fără corp, adică spiritualitate fără materialitate. Acesta este „spiritul poporului”, *Volksgeist*, de care a vorbit Herder, sau, desigur, spiritul obiectiv, *der obiektive Geist*, pe carel susţine Hegel. Este adevărat, însă, că spiritul de care ei vorbesc se aseamănă mai mult cu modelul arborifer al lui Bacon, fiind nu o unitate „simplă”, ci una „complexă”, anume o „unitate în multiplicitate care variază în spaţiu şi evoluează în timp”.

În concepţia ştiinţifică a sociologiei, acest „model arborifer”, propus de Bacon pentru interpretarea cunoştinţelor umane, devine o simplă structură psihosocială, deci „unitate în multiplicitate” a „relaţiilor umane” cu scop de producţie, apărare şi cultivare. Prin urmare, relaţii de muncă, relaţii sociale de cooperare, relaţii militare de apărare, relaţii educaţionale, relaţii ştiinţifice sau teoretice, eventual estetice etc. Fireşte, cu caracter familial, sătesc sau orăşenesc, judeţean, naţional ori industrial, comercial, educaţional etc.

Dunkheim a vorbit numai de relaţii afinitare şi complementare. Primele sînt specifice societăţii primitive, legate prin „reprezentările colective”, adică diversele pajuri, totemuri şi tabuuri, care simbolizau ceea ce azi numim comunitate de teritoriu sau natură, comunitate de viaţă, izvorîtă din încrucişări

de acelaşi sînge, şi mai ales comunitate de valori economice, etice, teoretice, estetice etc. Toate au un caracter religios din cauza mentalităţii primitive. Ele reprezintă comunitatea de cultură, care e produsul trecutului „istoric". Comunitatea de limbă este instrumentul lor de vehiculare şi comunicare. Este de observat că oamenii exercită aceeaşi meserie: vînatul, pescuitul, apoi păstoritul etc.

Relaţiile complementare sînt aduse de diviziunea muncii, pe care conceptul de „societate" şi nu de „comunitate" se clădeşte. Noile relaţii de muncă aduc nu numai noi mijloace de viaţă, dar dau o productivitate mai mare. Pe drumul lor, am ajuns la procesul de mecanizare, care a înlocuit braţul de muncă prin maşină. În veacul nostru sîntem pe drum de a înlocui şi conducerea, pe care mecanizarea a lăsato în seama creierului uman. Este vorba, însă, de o înlocuire a creierului numai sub unghiul operaţiilor repetitive, cu caracter cantitativ, nu şi sub unghiul celor logice, cu caracter calitativ. De aceea, „invenţiile", de care Tarde a vorbit, vin tot pe calea minţii omeneşti, care a „inventat" şi maşinile de automatizare sau creierele electronice etc.

Dacă relaţiile afinitare şi complementare au adus cooperarea socială cu caracter orizontal, atunci „conducerea" cooperării inaugurează grupa a treia de relaţii, care sînt cele „verticale" cu funcţiune de „integrare". Şase muncitori sînt conduşi de un şef de echipă, patru şefi de echipă se află sub conducerea unui maistru, maiştrii sînt sub aceea a inginerului de atelier, aceştia sub aceea a şefilor de secţie, conduşi de directori, care au în vîrful piramidei pe directorul general. Aceste relaţii de conducere, ca şi cele din armată sau ministere, ilustrează noile relaţii, asupra cărora a atras atenţia Max Weber, chiar dacă la o formulare a lor pe deplin explicitată au ajuns numai McDougall, Pareto, Sorokin, Burnham etc.

Condiţiunile tehnologice de productivitate a muncii sînt azi de aşa natură încît utilajul în general şi maşinile în special, precum şi metodele de lucru – ca şi multe din bunurile confecţionate, de altfel – se schimbă din decadă în decadă, iar uneori chiar de la an la an. De aceea, înnoirea continuă este acum lucrul cei mai important în organizarea şi planificarea producţiei din zilele noastre. Această înnoire, însă, nu e totală, deci discontinuă. Ci ea e o nouă perfecţionare. Să ne gîndim, de pildă, la condiţiile de tipărire din vremea lui Gutenberg şi la cele din zilele noastre. Ce deosebire uriaşă! Totuşi, maşinile de azi nu fac decît să dezvolte pe cele din trecut. Pe această cale a dezvoltării ajungem la relaţiile evolutive, care integrează pe cele în spaţiu. Anume atît pe cele orizontale – afinitare sau complementare –, cît şi pe cele verticale de integrare a primelor

două.

Durkheim defineşte comunitatea prin relaţiile afinitare, iar societatea prin cele complementare. Dar, familia, care e nu numai celula de bază a societăţii, ci a fost şi prima formulă de comunitate, cuprinde de la început toate cele patru categorii de relaţii. Habitatul, mîncatul, vînatul împreună etc. ilustrează relaţiile afinitare; Raportul dintre femeie şi bărbat concretizează pe cele complementare. Conducerea copiilor de către părinţi şi a întregii familii de tata sau mama reprezintă relaţiile verticale de integrare. Evoluţia tuturor în timp ne dă relaţiile longitudinale de evoluţie sau istorie.

Ceea ce se poate spune e faptul că, la început, mai importante au fost relaţiile afinitare, după care accentul a trecut pe cele complementare, iar, începînd cu veacul nostru, mai greu în cumpănă trag cele verticale. După toată probabilitatea, sfîrşitul veacului ne va aduce şcolarizarea unei jumătăţi de populaţie, şi, astfel, relaţiile longitudinale de dezvoltare vor deveni cele mai importante.

Teoria relaţiilor în sociologie a făcuto Simmel, cel de al patrulea sociolog dinaintea primului război mondial. Ceilalţi trei sînt Durkheim, Max Weber şi Tönnies. La analiza tetrafurcată a relaţiilor Simmel nu ajunge.

FAMILIA

Importanţa celor şapte ani de acasă pentru dezvoltarea ulterioară a personalităţii copiilor este prea bine cunoscută, iar Adler şi Freud, mai ales, au arătat semnificaţia ei deosebită.

Familia exercită o influenţă deosebită nu numai asupra educaţiei copiilor, ci şi asupra personalităţii soţilor. Freud însuşi susţine, de altfel, că adevărata „maturitate" o aduce nu bacalaureatul, ci meseria şi căsătoria.

1. *Afinităţile şi contrarietăţile elective*. Există – spune Pascal – doar două lucruri importante în viaţă: căsătoria şi meseria, iar nenorocirea este că – adaugă el – hazardul dispune asupra lor. Dar, în viaţă, mai există alte lucruri, la fel de importante, cum sînt sănătatea, normalitatea biotipului, inteligenţa de la naştere, precum şi clasa şi naţiunea. Iar asupra lor nu hotărăşte numai hazardul, ci şi mintea umană, precum şi societatea la epoca de cultură dată.

În lucrarea sa asupra căsătoriei, van der Welde trece de pildă aproape tot accentul pe potrivirea organelor sexuale. Dar, afinităţile elective,

Wahlverwandschaften, de care Goethe vorbeşte – şi care sînt şi contrarietăţi ce se atrag, aşa cum Husserl prea bine observă –, sînt o noţiune mult mai complexă. În adevăr, ele nu sînt numai de ordin biologic – aşa cum van der Welde crede – ci şi de ordin psihologic, sociologic şi cultural. Mai importante par să fie acestea din urmă.

Pe seama lui Goethe se pune şi afirmaţia că în căsătorie bărbatul alege sau o femeie la înălţimea personalităţii sale, ori o bucătăreasă, potrivită şi pentru patul nupţial. Cum se pretinde că Goethe ar fi ales alternativa din urmă, mulţi spun că soluţia aceasta ar fi cea mai bună. Că Lotte – despre care Thomas Mann a scris minunata sa carte – ar fi fost o alegere mai potrivită, e probabil. Dar, această alegere, precum se ştie, nu mai era posibilă, deoarece Lotte, în momentul cînd Goethe a cunoscuto, era căsătorită şi avea copii. Or, nu se clădeşte fericirea unora pe nefericirea altora. Pe de altă parte, soţia de mai tîrziu a lui Goethe a fost o femeie cu prea mult bunsimţ şi putere de atracţie, pentru a putea fi confundată cu o bucătăreasă. De aceea, ceea ce se pune în seama lui Goethe, sar potrivi cel mult pentru Schopenhauer şi Nietzsche, care au rămas, însă, necăsătoriţi. Căci Goethe a făcut teoria „eternului feminin, care ne înalţă" şi nu ne coboară, cum afirmă cei doi protagonişti de mai tîrziu ai tezei că femeia e doar un animal cu minte scurtă şi păr lung! În căsătorie, de altfel, se pare că decisivă este mai degrabă mintea ei bună. În fond, asupra celor şapte ani de acasă ai copiilor ea are, în orice caz, cuvîntul prim. De aceea, o soţie nu e numai femeia din patul conjugal – despre a cărei potrivire van der Welde vorbeşte –, ci şi mama copiilor – despre care acesta uită să mai vorbească. Ea e – cum spune L. Mumford în cartea sa *Civilizaţia noastră ce se schimbă (Our changing Civilisation.)* – nu numai floare – poate cea mai frumoasă floare –, ci şi rodire. De aceea, despre căsătorie trebuie vorbit în ambii termeni. Şi cu cea mai desăvîrşită cuviinţă, pe care ştiinţa o justifică şi nu o infirmă!

În adevăr, afinităţile şi contrarietăţile elective – căci ambele există – sînt nu numai biologice, ci şi psihologice, precum şi sociale, culturale mai ales. Ele presupun nu numai o asemănare a gradului de normalitate a corpului şi a atractivităţii sale, – căci asupra căsătoriei decid doi, nu unul singur –, ci implică şi o egală afinitate de inteligenţă şi cultură. Precum ele solicită şi o întregire complementară a masculinităţii şi feminităţii, a polarităţilor bio şi psihotipologice, poate chiar profesionale. La una şi aceeaşi treaptă de cultură este preferabil ca meseria soţilor să fie diferită, nu aceeaşi. Firea introvertită se completează, apoi, fericit eu cea extrovertită, inteligenţa concretă cu cea

abstractă, aventura ideii cu simţul gospodăriei. Din lună, deocamdată, nu mănîncă nimeni!

Prin urmare, la temelia armoniei matrimoniale stă afinitatea gradelor de dezvoltare normală şi armonioasă a corpului şi a sufletului, deci potrivirea trupului şi a inteligenţei. Precum, desigur, şi a inimii. În trecut, rolul cel mai însemnat la avut potrivirea economică şi de clasă, pe care o făceau, de obicei, părinţii, de cele mai multe ori împotriva minţii, voinţei şi mai ales a inimii celor chemaţi să aleagă şi pe bază de atracţie instinctivă, nu numai pe temei de criterii pretins raţionale. Cert este că neînţelegerile şi chiar divorţurile au fost mai frecvente atunci cînd au ales părinţii. O alegere sigură, fireşte, nimeni nu o poate face. Dar, aceasta nu înseamnă că hazardul decide, cum Pascal spune. Despre căsătorie, apoi, el prea multe nu a ştiut, căci a judecato numai dinafară, ca unul care a renunţat la ea. Iar nu ca unul cu experienţa ei. Ea nu e, desigur, numai poezie, ci are toate genurile literare, ca şi viaţa însăşi, din care ele se inspiră. La fel de sigur este, apoi, faptul că poemul dragostei din patul nupţial nu aduce numai stingerea vorbelor aspre, aruncate uneori – şi din motive mai mult străine de noi şi peste noi – în cursul zilei. Ci ea aduce şi alinarea tensiunii, provocată de eforturile personale. Precum tot ea este drumul final spre personalitatea supremă, cum spune Kretschmer, în minunatul său studiu asupra potrivirii biopsihosociotipologice a căsătoriei din *Cartea căsătoriei*, publicată de Keyserling. Contele balt a înfiinţat, precum se ştie, şi o *Şcoală a înţelepciuni*, din care, din ţara noastră, au făcut parte Iorga şi Titulescu. Cartea asupra căsătoriei aduce colaborarea celor mai de seamă biologi, psihologi, sociologi, filosofi, oameni de cultură şi literaţi ai vremii. Dar, aşa cum această carte arată, stingerea vorbelor aspre şi necugetate se face şi în cursul zilei. Ea are loc în comunitatea constructivă a familiei, în care copiii aduc suprema seninătate şi fericire. Importantă este, apoi, şi locuinţa, lărgimea, confortul şi frumuseţea ei. Şi mai importantă e asigurarea zilelor de mîine, a creşterii copiilor mai ales. Asupra ei Mumford, cum am spus, scrie cele mai frumoase pagini. Albee, în *Cine se teme de Virginia Woolf*, arată cum cea mai surdă dramă nu apare numai din cauza eventualelor neînţelegeri, ocazionate de complexele Oedip, Electra, de inferioritate, nedreptate socială, sărăcie, ci şi *din lipsa copiilor*.

Invitat să colaboreze la cartea de mai sus, Shaw a refuzat, pe motivul că despre căsătorie nimeni din cei care trec prin ea nu au curajul să vorbească. Dar, cine a avut totuşi mai mult curaj să vorbească despre ea decît Shaw însuşi? – spune Keyserling. Ea constituie principalul subiect şi în dramele lui Ibsen,

Strindberg, Pirandello, O'Neill. Apoi, desigur, Goethe, Shakespeare, Eschil, Sofocle. Ei au văzut, însă, numai drama. Mai puţini scriitori sau ocupat cu epopeea familiei, care e, totuşi, regula, nu excepţia. O atare epopee familială este, fără îndoială, *Fîntîna* lui Charles Morgan. Unii pretind că e *Amantul Doamnei Chattereley* a lui Lawrence. Dar, ea este atît de unilaterală! Din Freud, de altfel, Lawrence a luat numai *Libido*, nu şi *Erosul* propriuzis, în care Libido e doar coordonata biologică. Despre rolul activ şi creator al Eului, pe care Erosul se clădeşte, şi despre sinteza sa armonioasă dintre Sine şi SupraEu, Lawrence nu pare să fi aflat nici măcar în *Fii şi amanţi*. Triumful final al epopeei asupra dramei în domeniul Erosului apare în *Robia umană* a lui Maugham. El atribuie, totuşi, fixării erotice nepotrivite psihologiceşte şi socialcultural, un rol prea mare.

Dintre erotologii contemporani, care au scris despre dragoste şi căsătorie, dar uitînd totuşi copiii – cum observă Mumford –, este H. Ellis, în lucrarea sa *Psihologia sexului*, în care se ocupă cu relaţiile erotice sănătoase, după ce înainte se ocupase cu psihopatologia lor, ca şi KrafftEbbing. Obiect de multă senzaţie îl constituie cercetările recente ale lui Kinsey, care a filmat actul dragostei, dar nu la perechi conjugale – care, din motive de elementară discreţie şi decenţă, au refuzat să fie cobai de experienţă –, ci la perechi ocazionale. Dar, ce altceva decît simplă biologie se poate consuma în aceste cazuri? Or, dragostea e mai presus de orice inimă! Precum şi cap. Apoi, desigur, societate şi cultură. Sub inerţia tradiţiei stupide a Evului Mediu, sa vorbit prea puţin despre ea şi a fost preferată politica struţului. Grecii au avut altă părere, la care trebuie să ne reîntoarcem. Toate lucrurile, desigur, nu pot fi spuse în familia întreagă, deci cu copii cu tot, cum unii cer. Cu copiii pot fi discutate numai unele lucruri, între tată şi fiu, pe de o parte, şi între mamă şi fiică, pe de altă parte. Cu părinţii însă trebuie vorbit tot. Dar, cu imaginea *Mîinii lui Dumnezeu*, sculptată de Rodin, în minte, iar nu cu butadele cinice ale lui Voltaire sau A. France.

Mulţimea lucrărilor ştiinţifice despre biologia, psihologia, sociologia, antropologia, istoria şi chiar filosofia căsătoriei este enormă. Mă opresc asupra lucrării lui Burgess şi Cotrell despre *Sociologia căsătoriei*. Despre psihologia căsătoriei a scris şi McDougall. În cartea sa, el a ţinut să introducă şi fotografia celor cinci copii ai săi, care urmau să o citească cînd ajungeau mari.

Căsătoria nu este numai aceea pe care o încheagă adulţii în pragul maturităţii lor, ci ea e şi aceea în care ne naştem. Ea decide nu numai asupra celor „şapte ani de acasă", ci şi asupra evoluţiei noastre de mai tîrziu. Eforturile,

uneori dea dreptul disperate, pe care părinţii le fac pentru aşi susţine copiii la şcoală în vederea unei vieţi mai bune, sînt la fel de importante.

Despre relaţiile erotice dintre părinţi şi fii, cu complexele Oedip şi Electra, am scris în cadrul teoriei psihanalitice, care lea abordat. Precum, am scris şi despre complexul de inferioritate, de care sa ocupat Adler. De însemnătatea ordinei naşterii sau ocupat atît psihanaliza, cît şi psihologia individuală. O revenire asupra lor ar fi inutilă. Cum, însă, familia nu este numai izvor de patologie mintală, ci şi fîntîna cu apă vie a sănătăţii trupeşti şi sufleteşti, cîteva cuvinte şi asupra acestor aspecte. În timpul stăpînirii austroungare, în care cel ce semnează aceste rînduni şia început studiile liceale, şi era – din cunoscutele motive – doar singurul „student" din satul sau. Aşa se spunea elevilor în acea vreme. Probabil şi fiindcă în acea vreme studenţi la universitate aveam şi mai puţini. În vacanţa de vară, trudeam, cu părinţii împreună, la munca cîmpului. Duminicile, însă, mergeam în satul vecin mai mare, în care se aflau nu numai alţi trei colegi, ci şi trei fete, care urmau Şcoala civilă, deoarece licee de fete nu aveam. Cu ei am petrecut cele mai fericite clipe. Petreceam împreună sub ochii părinţilor, fericiţi de petrecerea copiilor lor. Cîntam doinele noastre, precum şi romanţele mai duioase, pe care părinţii fetelor – unul învăţător, celălalt preot – le solicitau. Cuvintele din *A ruginit frunza din vii* mai stăruie şi acum ca şoapte ascunse. În duioşia inimii mai ales. Jucam şi cîte o piesă de teatru, pentru a avea prilej de dans, căci altă ocazie nu aveam. Pentru plimbat aveam deplină dezlegare să alergăm pe malurile Mureşului. Norocul a făcut ca tovarăşii mei dragi de clipe – pe cît de senine, pe atît de înviorătoare – să trăiască şi azi. Cum copiii noştri sînt acum mari şi ei – cei mai mulţi căsătoriţi chiar –, dorim copiilor lor săşi încerce inima în aceleaşi condiţiuni de supremă decenţă a satelor noastre de pe Mureş, al cărui elogiu Blaga la făcut. În adevăr, amintirile sale povestesc despre aceeaşi atmosferă curată şi, tocmai prin aceasta, atît de frumoasă, nespus de frumoasă. Beatnicii şi hipii sînt azi în mare modă. Gata săi imite sînt şi unii fii de „orăşeni" de la noi. Sub unghiul producţiei şi productivităţii muncii, satele noastre sînt azi ele însele pe calea orăşenizării. O dată cu tractoarele şi combinele au apărut în ele nu numai radiourile şi cinematograful, ci şi aparatele de televiziune. Precum, fireşte, şi cartea. Dar dacă această operă de „civilizare" a lor e, fără îndoială, în spiritul veacului, sub unghiul eticii, care se leagă, în primul rînd de familie, de relaţiile ei erotice mai ales, doresc din toată inima „sătenizarea" tuturor oraşelor din lume după modelul modest al satului nostru din trecut.

PROFESIUNEA

Caragiale face foarte mult haz de felul cum dezbat problemele comune, *res publica*, măcelarii şi frizerii etc. De fapt, meseria ne modelează nu numai vorba, ci şi felul de a simţi, gîndi şi acţiona, pe care limba le exprimă. Una e mentalitatea medicului, alta a preotului. Primul le judecă toate prin simţul măsurii, pe care sănătatea se clădeşte. *Homo sum et nihil humanum a me alienum puto* este, astfel, firul conducător al vieţii sale. Preotul, uneori şi judecătorul înclină mai degrabă spre principiul *fiat justitia, pereat mundus*, fiind dispuşi să uite că în realitate justiţia, ca şi adevărul, sînt în slujba vieţii, iar frumosul defineşte tocmai colaborarea lor armonioasă, pe care finalitatea rosturilor noastre în lume se clădeşte. Inginerul le vede toate prin prisma calculului rece în vederea eficienţei optime. Profesorul e gata, pe de altă parte, să dea lecţii şi cînd nu e solicitat. Deosebirile profesionale, care au un însemnat cuvînt de spus asupra condiţiei umane, sînt şi mai mari în direcţia ierarhiei sociale, pe care verticalitatea diviziunii muncii o aduce. Una este mentalitatea muncitorului necalificat sau a ţăranului neştiutor de carte – azi pe drum de lichidare, dar, în trecutul apropiat, aproape o regulă – şi alta e aceea a celui calificat. Între profesiunile calificate şi cele superioare se interpun, apoi, cele medii. Rolul nostru social nu e, desigur, singurul, ci el se completează cu cel „familial". Unele din aceste „roluri" ne leagă, altele ne despart, iar unele ne întregesc, atît orizontal cît şi vertical. În profesiunile superioare condiţia economică a familiei este rezolvată şi, astfel, problemele principale devin cele intelectuale, estetice, precum şi erotice. Cartea lui van der Welde asupra căsătoriei, de pildă, pentru imensa majoritate a populaţiei – care e încă cea săracă – dezbate doar probleme de „lux", deoarece nevoile arzătoare ale proletariatului – aşa cum Marx la descris – au fost legate de pîinea prea puţină, de locuinţa prea restrînsă, de imposibilitatea de a plăti chiar şi asistenţa medicală, nu numai întreţinerea copiilor la şcoală. Romanele lui Dickens sînt pline de aceste istorii triste. *Foamea* lui Knut Hamsun, *Azilul de noapte* al lui Gorki povestesc aceleaşi drame surde şi triste, despre care Freud, cu clientela sa din clasa de huzur – cum o numeşte Thorstein Veblen –, şi femeile ei „păpuşă", nu „gospodine greu încercate", pare să fi auzit prea puţin. Dar Adler lea sesizat. Însă, gospodinele trudite sînt mult mai frecvente, regulă nu excepţie. Herdelea – din *Ion* al lui L. Rebreanu – este plin de griji şi, de aceea, se sfătuieşte cu soţia sa în taina nopţii asupra economiilor „la sînge" cum se spune, pe care trebuie să le

facă pentru „sindrofia” copiilor, „lux” necesar, dar atît de greu plătit, pentru a căsători fetele. Ce alt noian de griji şi de nopţi albe – trimiterea lor la „balul” de la oraş!

Aşa cum căsătoria nu e numai o comunitate biologică, ci şi una psihologică şi socială, precum şi culturală, la fel şi meseria nu angajează numai condiţia psihologică a persoanei umane, ci şi pe cea biologică şi mai ales pe cea socială. Doi gazetari americani, specializaţi în problemele muncitoreşti şi ale muncii, avînd sentimentul că nu au pătruns suficient „adevărata” viaţă a muncitorului, se hotărăsc săşi schimbe identitatea şi să lucreze doi ani de zile întro fabrică, pentru a prinde condiţia umană familială şi profesională – a munci şi „din interior”, nu numai „din exterior”. Deci şi dinspre „conştiinţa” lor, nu numai dinspre conduita lor. După şase luni de lucru la furnal, unul din ei ajunge muncitor prim în echipă, aşezat direct lîngă maistru. A doua zi, la tîrguielile din piaţă, soţia mai în vîrstă a muncitorului înlocuit salută soţia mai tînără a gazetarului. Doar doi cenţi pe oră primea gazetarul în plus în noua sa meserie. Dar „prestigiul social”, al său şi al soţiei, crescuse aşa cum nu se aşteptase. Rolul profesional invadase şi pe cel social.

SAT ŞI ORAŞ

Economia şi etica satului, ca şi întreaga sa mentalitate şi sensibilitatea estetică, au fost în trecut mult deosebite de acelea ale oraşului. Satul, cum spunea Tönnies, era comunitate, *Gemeinschaft,* în vreme ce oraşul era societate, *Geselschaft.* Satul era „grup social cu oameni faţăînfaţă”, în care semenii se controlau unii pe alţii. Dar se şi ajutau la nevoie, în vreme ce oraşul aduce banca şi societăţile pe acţiuni, în care fiecare îşi vede doar de interesul său, iar de celălalt nu se ocupă. De aici şi tristeţea lui Tönnies după satul care dispare. Aceeaşi tristeţe o împărtăşeşte Max Weber şi Simmel, iar mai tîrziu Spengler şi mai ales Tagore, azi Heidegger. Cu toţii combat civilizaţia industrială, care a adus oraşul modern. Şi, totuşi, viitorul, recunosc şi ei, este al oraşului. Probă, chiar şi satul se orăşenizează, pe măsură ce se civilizează.

Un lucru din noua civilizaţie industrială, care astăzi cuprinde şi pe cea agricolă, nu poate fi evitat. Acesta e punctualitatea rigidă a programului de lucru, precum şi caracterul specializat al muncii, cu dependenţa sa de maşină, apărută tot pe această cale. În această privinţă, viaţa patriarhală, legată numai de munca în familie, precum şi regăsirea întregii personalităţi în munca creatoare şi

multilaterală dispare. Munca nu mai e, apoi, numai vara, ci tot anul. Ea nu mai e, de asemenea, în aer liber şi în bătaia soarelui, ci în condiţiile restrînse ale fabricii.

De aceea, Spengler, Tagore între cele două războaie, iar Heidegger după cel de al doilea război pledează pentru o reîntoarcere spre natură, cu ritmul ei de libertate şi implicare armonioasă prin muncă plăcută şi variată. O satiră a oraşului industrial apare în filmele lui Chaplin. Numai în New York sînt peste 16.000 de coşuri, care aruncă fumul lor înnegrit spre zarea senină a cerului. Peste şapte milioane de automobile viciază aerul cu gazele lor. De aceea, nu e nici o mirare că bătălia pentru aer, soare, şi parcuri cu copaci mulţi şi iarbă verde, este azi dusă nu numai în noile cartiere ale oraşului, ci chiar şi în fabrici. Pe de altă parte, automatizarea a înlocuit şi e pe cale să înlocuiască şi mai mult toate muncile grele. Soluţia o aduce, astfel, tot ştiinţa şi nu poezia lui Tagore, care uită cele trei sute de milioane nenutrite ale patriei sale. Aplicările ştiinţei nu sînt, apoi, numai acele ale fizicii şi chimiei – care stau la temelia revoluţiei tehnologice contemporane –, ci şi acelea ale ştiinţelor biologice şi medicale, menite să stea la baza revoluţiei medicale. Igiena muncii a fost tot mai insistent aplicată, iar ziua de lucru e de 8 ore. În timpul liber muncitorul se va bucura, fireşte, nu numai de casa confortabilă cu cărţi, radio, televizor, ci şi de maşina carel va purta la ţară şi chiar în lume, în timpul vacanţei şi în anii de pensie.

Un lucru, însă, este adevărat, nu poate să dispară: mentalitatea industrială de punctualitate, cerută de natura însăşi a întreprinderii, precum şi a conducerii ei şi chiar a vieţii de stat. Transformarea acestei mentalităţi profesionale şi sociale este unul din procesele capitale ale noii condiţii socialumane şi culturale.

ŞCOALA

Familia e o comunitate de dragoste, iar societatea – oraşul, întreprinderea, precum şi satul – una de dreptate. Dragostea e dăruire, deci pornire centrifugală, în care fiecare vrea să facă totul pentru celălalt. În schimb, justiţia socială e dreapta balanţă, care frînează egoismele, stabilind limita unuia în graniţa celorlalte. Cumpănă justă intervine şi în dragoste, deoarece fiecare vrea să se dăruiască. Dar drumul ei, fireşte, este mult mai generos şi prin aceasta mai frumos.

Şcoala face trecerea de la comunitatea de dragoste a familiei la cea de

dreptate a societăţii. Precum tot ea aduce şi programarea sistematică şi regulată a muncii. Ea pregăteşte, astfel, atît cetăţenii, cît şi profesioniştii. În şcoala generală, care e baza întregului învăţămînt, pregătirea e teoretică şi cetăţenească. În cea profesională, inferioară, medie şi superioară, accentul a trecut pe meserie şi disciplinele teoretice, pe care profesiunea se bazează.

În fond, omul nu e numai fiinţă socială, ci şi culturală. De aceea, el are copilăria cea mai lungă. Educaţiei îi revine rolul de a adăuga moştenirea socială la ereditatea biologică. La început, şcoala a fost făcută numai în familie. Apoi de către biserică, iar mai tîrziu de şcolile de pe lîngă ea. Ulterior, sa ocupat de ea oraşul, iar mai tîrziu, în veacul nostru mai ales, statul. Ai carte, ai parte, spune o vorbă din bătrîni. Pregătirea şcolară este astfel calea cea mai sigură spre eficienţa muncii. Din acest motiv, nu e nici o mirare că avem azi un sfert din populaţie în şcoală. Spre sfîrşitul veacului, sar putea să ajungem la jumătatea populaţiei.

NAŢIUNEA

Important în viaţă nu este numai trupul, cu care ne naştem, şi temperamentul şi inteligenţa aduse de el, ci şi familia ce ne aduce în lume, precum şi şcoala şi profesiunea. Şi importantă în viaţă e şi naţiunea constituită în stat, aşa cum cercetările de psihologie etnică arată.

Tendinţa ariei politice de a coincide cu cea culturală a existat totdeauna în istorie. Dar, criteriile eterogene, cum au fost prinţul lui Machiavelli, cetatea, uneori chiar biserica, au tulburat această clădire a statului pe comunitatea de teritoriu, viaţă şi cultură a naţiunii. De la pacea de La Versailles încoace, însă, mergem spre această identificare.

Spengler între cele două războaie, iar Toynbee după cel de al doilea atribuie ariei culturale un spaţiu mai larg, în care intră mai multe naţiuni. Dar, istoria omenirii de azi este totalitatea istoriilor naţionale, în care sînt prezente şi popoarele din Africa, Asia, Australia şi America de Sud. Revoluţia naţională, socială şi industrială merg, astfel, mînă în mînă şi se completează reciproc. La cele trei revoluţii se adaugă a patra: organizarea internaţională în vederea colaborării paşnice dintre popoare, în condiţiuni de libertate şi dreptate pentru toţi oamenii şi toate popoarele lumii. Şi, fireşte, cu bunăstarea pe deplin satisfăcătoare, pe care revoluţia industrială o asigură. Repercusiunile acestui uriaş mers spre epopee al omenirii se întrezăresc a fi esenţiale.

Bibliografie

Allport, G. W., *The historical background of modern social psychology,* In: Lindzey*, Handbook of social psychology.,* AddisonWesley, 1959;

Durkheim, F., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1922;

Durkheim, E., *De la division du travail social*, Alcan, Paris, 1922;

Lindzey, G., *Handbook of social psychology,* AddisonWesley, Reading, Mass., 1959;

McDougall, W., *Introduction to social psychology,* Methuen, London, 1908;

Moede, W., *Experimentelle Massenpsychologie,* Hirzel, Leipzig, 1921;

Newcomb, T. M., *Social psychology.*, Dryden Press, N. Y., 1950;

Park and Burgess, *Introduction to the science of sociology,* The Univ. of Chicago Press, 1924;

Parsons, T., *The structure of social action,* McOrawHill., 1937;

Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie,* Fr. Cohen, Bonn, 1923;

Sorokin, P., *Contemporary sociological theories,* Harper, N.Y., 1928;

Sperantia, E., *Introducere în sociologie,* III., Cartea Românească, Cluj, 1935;

Tarde, G., *Legile sociale,* Cultura Naţională, Bucureşti, 1927;

Thomas, W. I. şi Znaniecki, *The polish peasant in Europe and America,* IV. Badger, Boston, 191820;

Wundt, W., *Wölkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze vom Sprache. Mythus und Sitte*, Engelrnann, Leipzig, 19001920;

Young, K., *Social psychology,* Crofts, N. Y., 1930;

Young, K., *Sourcebook for social psychology,* Crofts, N. Y., 1931.

CAPITOLUL IX

PSIHOLOGIA DIFERENŢIALĂ

Constituirea psihologiei ca ştiinţă exactă, bazată pe metrică şi experiment, se leagă, de obicei, de numele lui Wundt şi predecesorii săi, Weber şi Fechner, care au stabilit primele legi psihologice cu caracter metric şi experimental. De fapt, psihologia experimentală, cu exprimare cantitativă, se leagă aproape în aceeaşi măsură şi de numele lui Galton, ginerele lui Darwin, în Anglia, precum, ceva mai tîrziu, de numele lui Binet, autorul primei scări de măsurare a inteligenţei, în Franţa. Dar, aceştia nu au cercetat numai pragurile senzoriale, cum au făcut Weber, Fechner şi în bună parte chiar şi Wundt, ci ei au investigat şi funcţiunile superioare, cum sînt inteligenţa în cazul lui Binet şi, *mirabile dictum*, chiar geniul – care e suprema complexitate – în cazul lui Galton. În acest scop, însă, ei au valorificat şi alte metode, mai puţin psihofizice, dar mai mult psihologice, cum sînt testele şi diversele chestionare.

O dată cu această lărgire a orizontului de cercetare, ei introduc şi o inovaţie. Anume ei cercetează nu numai *aptitudinile în general*, cum au făcut Weber, Fechner şi Wundt, ci şi *variaţia* lor. Adică deosebirile de la om la om. Căci, aşa cum oamenii din punct de vedere biologic sînt pitici, normali sau giganţi, la fel din punct de vedere psihologic ei au o inteligenţă normală, inferioară sau superioară, un caracter închegat sau dezintegrat, o emotivitate sau nervozitate scăzută sau ridicată etc. În consecinţă, trebuie să cercetăm nu numai *generalitatea* structurii umane, ci şi *individuaţia* ei. Cu alte cuvinte, trebuie să studiem şi *gradele de dezvoltare* ale diverselor aptitudini şi trăsături de temperament şi caracter. Precum trebuie să studiem şi gradele de dezvoltare ale persoanelor ca atare, luate ca structuri complexe; de natură integrală, nu numai parţială; sintetică, nu numai analitică.

Întîlnirea dintre cele două puncte de vedere, unul general şi altul diferenţial, o face un psiholog american, Cattell, ulterior profesor la Universitatea Columbia din New York. El studiază, la început, cu Galton, pentru aşi apropia metoda metrică, în care acesta excela. Specializarea o continuă cu Wundt, pentru a se perfecţiona şi în metoda experimentală de laborator, în care acesta era, în vremea sa, suprema autoritate.

În cercetările lor, Weber, Fechner şi Wundt au calculat numai media aritmetică, deoarece, sub unghiul psihologiei lor generale, interesau numai aptitudinile în general, nu şi gradele lor de dezvoltare. Urmînd metoda diferenţială a lui Galton, Cattell introduce şi calcularea variaţiei medii, pentru a studia şi variaţiile individuale. Lui Wundt i sau părut aceste inovaţii „ganz amerikanisch". În acea vreme, ele erau numai „ganz english". Ulterior, însă, ele au devenit şi americane, precum şi franceze, iar în cele din urmă, fireşte, şi germane. De fapt, primul tratat de *Psihologie diferenţială* îl scrie, la începutul acestui veac, un german, anume mult regretatul meu dascăl William Stern, profesor la Universitatea din Hamburg. Astăzi există zeci de tratate, fireşte în toate ţările cu tradiţie ştiinţifică dezvoltată. Precum, desigur, există şi cursuri universitare de psihologie diferenţială. În patria noastră, meritul de a fi inaugurat un atare curs revine regretatului profesor Fl. ŞefănescuGoangă.

GRADELE DE GENERALITATE

Aristotel spune că ştiinţa este cercetarea şi interpretarea lumii sub unghiul a ceea ce are ea general. Cu individul se ocupă doar arta. Dar, generalul are diverse grade, care încep cu speţa, trec prin diversele genuri şi termină cu numărul, care este suprema generalitate. Prin urmare, generalul însuşi nu este lipsit de variaţie, pe care diversele trepte de generalitate o introduc. De aci şi pluralitatea claselor, care nasc din gradele de generalitate. În consecinţă, ştiinţa, aşa cum Aristotel a definito şi aplicato, a fost de la început o împletire de generalitate şi variaţie. Spre generalitatea supremă tinde doar matematica, aşa precum Pitagora, Platon şi mai ales Euclid au susţinut.

În ordinea de clase din extensiune, discriminarea dintre diversele clase este bazată numai pe absenţa sau prezenţa atributelor, nu şi pe gradele lor de dezvoltare. Or, aceste grade de dezvoltare, considerate sub unghiul aventurii umane, sînt, adeseori, toată sarea în mîncare. Căci *zoon politikon* a fost şi Socrate, nu numai concetăţenii săi atenieni. Dar, la moarte a fost trimis pentru geniul său, pe care drama lui Prometeu o ilustrează în generalitatea ei. Vina a căzut, deci, pe gradul de dezvoltare al inteligenţei sale, nu pe raţionalitatea însăşi.

Această nouă generalitate specific umană nu mai operează *între* diversele specii, ci *în* interiorul uneia şi aceleiaşi specii, în cazul nostru specia umană. Pe

această cale sa născut caracterologia lui Theofrast şi conceptul de tipic în literatură. În adevăr, caracterologia sa nu mai distinge între diversele specii şi genuri, deci între clase, ci ea discriminează între diversele tipuri, deci subclase în interiorul uneia şi aceleiaşi specii sau clase. Altfel, ea se bazează tot pe prezenţa sau absenţa unor atribute. Geniu, de pildă, au avut numai Socrate sau Alexandru cel Mare etc. Unele genii au fost eroice, ca Hector sau Ahile, altele au strălucit prin inteligenţă şi chiar şiretenie, ca Ulise, Socrate a fost inţelept, Aristotel atotştiutor, Platon poet şi filosof ş.a.m.d. În schimb, alţii sînt laşi, debili mintali, hoţi, escroci etc.

Theofrast defineşte tipul prin o singură trăsătură sau caracter (trăsătura substanţei vitale sau spirituale, care se ascunde în corp sau materie, făcînd fiinţa să fie ceea ce e şi să difere de altele, cum Aristotel spune). Toate celelalte atribute sînt feţe ale ei.

În total, Theofrast a descris 29 caractere. În scop de ilustrare dăm unul din aceste caractere, anume laşul, după studiul profesorului G. W. Allport de la Universitatea Harvard, *Personalitatea. O problemă de ştiinţă sau artă?*, publicat în *Revista de Psihologie*, editată de Institutul de Psihologie al Universităţii din Cluj.

„Laşitatea este o strîngere a sufletului cauzată de frică. Laşul este acest fel de persoană. Pe mare el ia stîncile drept piraţi, iar cînd marea se agită întreabă cu teamă dacă pasagerii sînt iniţiaţi (în misterele zeilor Cabeiri); cînd priveşte la cer întreabă marinarii dacă sînt la jumătatea drumului şi ce cred ei despre vreme; persoanei de lîngă el îi spune că a avut un vis urît; îşi scoate tunica şi o dă sclavului (pentru a fi gata de înot) şi în sfîrşit cere să fie scos pe bord. În serviciu activ, cînd infanteria intră în acţiune, cheamă oamenii de sub comanda sa în jurul său, cerîndule să fie cu ochii în patru, pe motivul că este greu să se distingă bine cine este inamicul. Atunci cînd aude zgomotul bătăii şi vede oameni căzînd, le spune oamenilor că el, cu graba, şia uitat sabia; în acest mod aleargă înapoi la cort şi după ce se scapă de sclav, trimiţîndul în recunoaştere, ascunde sabia sub pernă şişi pierde timpul căutîndo. Dacă vede un prieten rănit şi transportat, aleargă repede la el, spunîndui să nuşi piardă încrederea, îl ţine de braţ sub pretext căl ajută; apoi stă cu el, îl spală de sînge şi se aşează lîngă el pentru al apăra de muşte – cu un cuvînt, face orice afară de luptă. Cînd trompetele sună sfîrşitul luptei, şezînd în cort murmură: «naţi avea noroc! nu o să lăsaţi bietul om să doarmă». Plin de sîngele camaradului rănit, merge în întîmpinarea soldaţilor care se întorc povestindule cum a salvat de la moarte pe unul din prietenii săi cu

riscul propriei sale vieţi; îi aduce la patul rănitului şi le spune cum la adus în cort pe propriile sale braţe."

La temelia literaturii antice stă, în general, această concepţie *unidimensională* a tipului, definit printro singură trăsătură, care se identifică cu caracterul însuşi al persoanei. Evident, ea se conjugă cu interpretarea metafizică a vieţii psihice, considerată ca o entitate solipsistă, care nu variază în spaţiu şi nu evoluează în timp. Prin urmare, „sufletul", care exprimă această entitate, este tot o unitate simplă, ca şi atomul lui Democrit, cu deosebire numai că el este nematerial. Acest principiu nematerial, vital sau spiritual, aduce unitatea din multiplicitatea atomilor materiali, din care corpul se compune şi face – cum am văzut – fiinţa umană „să fie ceea ce este şi să difere de altele".

După gînditorul stagirit, între trup şi suflet există, totuşi, o legătură, chiar dacă ele sînt deosebite, corpul căzînd în lumea materiei, iar sufletul în aceea a spiritului. Oamenii şireţi, de pildă, au feţe de vulpe, iar cei nesimţiţi aduc cu porcii. Luptătorii au cap leonic etc. Aceasta e caracterologia zoologică a fiinţei umane pe care marele enciclopedist al lumii antice o propune.

Theofrast, în schimb, propune o caracterologie strict psihologică.

La Homer şi în tragedia greacă, aşa cum Eschil, Sofocle şi Euripide o creează, precum şi în comediile lui Aristofan, apar ambele categorii. Precum apare şi o spargere a caracterului ei unidimensional, definit printro singură trăsătură sau atribut esenţial.

Acest început de multiplicitate a trăsăturilor, care definesc un caracter, derivă, de fapt, din însăşi lupta dintre om şi soartă, care stă la temelia dramei antice. Căci omul are nu numai atributele sale, ci şi pe acelea pe care Destinul le hotărăşte. Şi împotriva cărora uneori şi luptă, chiar dacă în final cade. Dar, fireşte, fără a cădea şi opera sa, care învinge, aşa cum este cazul în mitul lui Prometeu, care simbolizează însăşi creaţia omului în lume. În final, această creaţie va duce la luarea soartei în propria mînă. Ea va fi inaugurată de Shakespeare şi va fi dezvoltată de drama contemporană, de romanul de azi mai ales. În acest mod, îşi face loc în literatură şi interpretarea dialectică a lui Heraclit, pe care Platon şi Aristotel au combătuto atît de mult. De aceea, se poate spune că literatura, recte intuiţia artistică, a văzut mai departe decît logica lui Aristotel, din care Theofrast însuşi se inspiră. Şi în care analiticitatea a stăpînit mai mult decît trebuie, aşa cum reiese din titlurile celor două studii de bază din organonul aristotelic, *Analiticile prime* şi *Analiticile secunde.* Aceasta, chiar dacă e vorba numai de o determinare în extensiune, în raport cu ordinea de clase,

bazată pe descrierea şi clasificarea singularelor înseşi. Şi nu de o analiză propriuzisă în comprehensiunea însăşi a singularelor, în termeni de *parte* şi *întreg*, pe care o va inaugura numai Bacon.

Pentru Aristotel, singularele au rămas entităţi simple, dar, e adevărat, cu feţe multiple. La conceptul propriuzis de unitate în multiplicitate, în una şi aceeaşi lume, el nu a ajuns, deoarece unitatea, după el, era în o lume, aceea a substanţei spirituale, concepută ca entitate nematerială, iar multiplicitatea era în lumea cealaltă a materiei, reprezentată prin mulţimea atomilor, care compuneau în mod sumativ corpul. În atari condiţiuni corpul şi sufletul se puteau *asemăna* – aşa cum caracterologia sa biologică arată –, dar ele nu *se legau*. În fond, logica însăşi, pentru Aristotel, era întemeiată numai pe identitatea cu reversul ei, care e nonidentitatea sau contradicţia cu terţiul exclus. La principiul dialectic al interconexiunii, a legăturii dintre contrarii mai ales, el nu a ajuns, deoarece, cum am spus, pe Heraclit nu la înţeles. În schimb, Goethe va aşeza acest principiu la însăşi temelia interpretării sale, căci afinităţile sale elective sînt de fapt contrarietăţi elective, aşa cum Husserl prea bine observă.

La această interpretare dialectică a aventurii umane în lume nu ajunge nici La Bruyère, deşi caracterologia sa merge la douătrei atribute, în care unul rămîne însă trăsătura dominantă, *qualité maîtresse*. Cu această caracterologie multidimensională, pe care tragediile lui Corneille şi mai ales Racine o ilustrează, La Bruyère descrie 480 caractere, iar nu numai 29, la care Theofrast sa oprit. În ediţiile ulterioare, ajunge la 1120 caractere. De prisos să mai spunem că bogăţia şi complexitatea fiecăruia dintre caracterele sale este şi mai mare. Lărgirea orizontului de cercetare a mers paralel cu adîncirea puterii de interpretare, pe bază de multiplicitate incipientă. Spunem numai incipientă, deoarece Shakespeare elaborase deja caractere în termeni de 5–10 şi chiar 15 dimensiuni. În literatura contemporană, pare al egala doar Dosteievski. Marele dramaturg ajunge, de asemenea, la aproximativ 1200 caractere, aşa cum Hazlitt arată. De fapt, el nu mai operează cu logica din extensiune a lui Aristotel, bazată pe simpla descriere şi comparare, ci cu logica din comprehensiune a lui Bacon, întemeiată pe analiză şi sinteză. Poate şi acesta a fost unul din motivele care au făcut pe unii să creadă că personalitatea creatorului tragediei moderne este una şi aceeaşi cu fondatorul logicii moderne. Pe această cale Shakespeare părăseşte, fireşte, şi interpretarea metafizică, angajînduse în cea ştiinţifică, cu caracter dialectic. Aceasta, deoarece unitatea contrariilor este substanţial valorificată. Ceea ce nu a aperceput îndeajuns Bacon, sesizează Shakespeare. Avem, astfel,

un nou pas înainte al intuiţiei artistice faţă de analiticitatea discursivă a ştiinţei. Ceea ce, desigur, justifică teza distinsului meu prieten, profesorul Hadley Cantril de la Universitatea Princeton, directorul Institutului de Cercetare Socială Internaţională, susţinută în cadrul interviului său din revista *Tribuna* – ca răspuns la solicitarea redactorilor acestei reviste – că, deocamdată, cel puţin, artistul de geniu a mers mai departe decît psihologul, care se apropie de fiinţa umană cu metodele sale ştiinţifice. Nu este mai puţin adevărat că metodele de azi nu mai sînt numai analitice, ci sintetice, recte structurale sau configuraţionale, iar ele, cum susţine profesorul G. Allport, fondatorul psihologiei persoanei şi dascălul nostru comun, permit, fără îndoială, o mai bună articulare a determinării. De aceea, profesorul Allport, în articolul mai sus menţionat, crede că psihologia de azi, aceea a persoanei mai ales, a luato mult înaintea literaturii. Ceea ce nu scuteşte pe psiholog, adaugă el, de a citi cît mai multă literatură. Precum nu strică nici literatului de a adînci cît mai mult psihologia, sociologia şi filosofia culturii.

De aceea, este cazul să observăm că La Bruyère nu se mai limitează la o caracterologie strict psihologică, ci merge şi la una socială. În adevăr, el sesizează faptul că diversele tipuri psihologice variază în raport cu clasa, profesiunea, starea economică, precum şi în raport cu satul şi oraşul. De asemenea, în raport cu sexul. Pe acest drum, el ajunge şi la vechea caracterologie biologică a lui Aristotel, care face legătura dintre biotipologie, psihotipologie şi chiar sociotipologie. Este aperceputǎ nu numai legătura dintre trup şi suflet, sesizată de Hippocrat şi Aristotel, ci şi aceea formulată de Descartes în *Tratatul despre pasiuni*, susţinînduse dependenţa condiţiei umane de artere, bătaia inimii, presiunea arterială etc. În acelaşi timp, se susţine şi necesitatea de a coborî de la tip la individul însuşi, chiar dacă practic caracterele sale ilustrează numai tipicul, nu şi individualul, pe carel va descoperi doar psihologia diferenţială. Prezentă este, apoi, şi influenţa epocii, deci istoricitatea, nu numai eternitatea sufletului omenesc, aşa cum de altfel însuşi titlul *Caracterele sau moravurile unui veac* arată.

„Orice legătură sar părea că există între gelozie şi sentimentul de emulaţie, între ele este aceeaşi depărtare ca între viciu şi virtute.

Gelozia şi dorinţa de a întrece pe alţii se exercită asupra aceluiaşi obiect, care este bunul său meritul celorlalţi; cu deosebirea că emulaţia este un sentiment voluntar, curajos, sincer, care sporeşte fecunditatea sufletului făcîndul să tragă foloase din exemple mari, şi îl ridică adesea mai presus de ceea ce

admiră, pe cînd invidia, dimpotrivă, este un sentiment violent şi ca o mărturisire silită a unui merit aflat în afară de ea; că ajunge chiar să tăgăduiască virtutea la persoanele în care există sau, silită so recunoască, îi refuză elogiile sau jinduieşte răsplăţile; o patimă stearpă, care lasă omul în starea în care îl găseşte, îl face să se preocupe numai de persoana şi de propria sa reputaţie, să devină indiferent şi zgîrcit în aprecieri cînd este vorba de faptele sau de lucrările altuia şi să se mire cînd vede în lume alte talente decît ale lui sau alţi oameni cu aceleaşi talente cu care se făleşte el: viciu ruşinos, care, prin excesul lui, degenerează în înfumurare şi în îngîmfare şi îl convinge pe acela care suferă de el nu numai că are mai multă minte şi mai mare valoare decît ceilalţi, dar că el e singurul om inteligent şi valoros.

Sentimentul de emulaţie şi invidia nu se întîlnesc decît la persoanele cu aceeaşi ocupaţie, cu aceleaşi talente şi de aceeaşi categorie socială. Meşteşugarii cei mai proşti sînt cei mai roşi de invidie. Cei care se îndeletnicesc cu artele liberale sau cu literatura, pictorii, muzicanţii, oratorii, poeţii, toţi cei care se încumetă să scrie, nar trebui să fie în stare decît de întrecere.

Nu totdeauna gelozia este lipsită de oarecare invidie, şi adesea chiar aceste două pasiuni se confundă. Există un fel de invidie, care, dimpotrivă, este uneori despărţită de gelozie, cum este cea stîrnită în sufletul nostru de situaţii cu mult mai presus de a noastră, de averi mari, de favoruri, de funcţia de ministru.

Invidia şi ura se unesc mereu şi se întînesc una pe alta în aceeaşi persoană; şi nu le deosebeşti pe una de alta decît prin faptul că una ţine de persoană şi alta de starea şi de categoria socială.

Un om deştept nu se uită cu ochi răi la un meşteşugar care a făurit o sabie mai bună sau la un sculptor care a isprăvit un bust frumos. Ştie că artele acestea au regulele lor şi o metodă pe care nai cum so ghiceşti; că există unelte care trebuie mînuite, şi el nu ştie nici la ce folosesc, nici cum se numesc, nici cum arată şii e deajuns să se gîndească, fireşte, că nu şia făcut ucenicia întrun astfel de meşteşug ca să nui pară rău că nu e meşter. Poate, dimpotrivă, să se uite cu invidie şi chiar cu gelozie la un ministru sau la cei care sînt la conducere, de parcă raţiunea şi bunul simt, pe care le are şi el, ca şi dînşii, ar fi singurele mijloace care servesc la conducerea unui stat şi la orînduirea treburilor obşteşti şi ar putea să ţină locul regulilor, al principiilor şi al experienţei.”

GRADELE DE DEZVOLTARE

Aristotel definea omul ca fiinţă socială şi raţională. Dar sociabilitatea şi inteligenţa nu încep cu omul, deoarece le găsim şi la animalele superioare, cu toate că ele sînt mai puţin dezvoltate şi de o natură calitativ diferită. Pe de altă parte, inteligenţa omenească nu mai este nici ea o entitate metafizică, una şi aceeaşi la toţi oamenii şi la toate vîrstele, ci ea creşte cu vîrsta şi diferă de la om la om. Cu alte cuvinte, ea are grade de dezvoltare şi astfel chiar şi deosebirile dintre diversele specii şi genuri nu mai sînt în termeni de grade de generalitate, legate de trăsături care există sau nu există, cum a fost cazul în ordinea de clase din logica lui Aristotel, pe care botanica şi zoologia sa au ilustrato. Ci ele sînt în termeni de grade de dezvoltare a unora şi aceloraşi trăsături. Inteligenţa este, de pildă, prezentă şi la maimuţe, iar urme de inteligenţă întrezărim şi la celelalte mamifere. Ceea ce apare nou la om este condensarea experienţei senzoriale în ideea pe care raţionalitatea propriuzisă o defineşte. Această exprimare abstractă a ordinei şi legităţii în dezvoltarea lumii a apărut, însă, tîrziu în istoria omenirii. După toată probabilitatea, ea este inaugurată numai de ştiinţa greacă. Mai bine de jumătate din omenire este, apoi, lipsită de gîndirea abstractă şi azi. Inteligenţa copiilor pînă la patru ani nu se deosebeşte, de asemenea, aproape cu nimic de aceea a maimuţelor. Coeficientul de inteligentă al maimuţei Sultan, studiată de Koehler, urca la şase ani. În acest mod, clasele însele nu mai sînt grupări discontinue pe bază de trăsături, proprii numai lor, şi grupări continue şi discontinue în acelaşi timp. De aceea, ele trebuie reprezentate prin cercuri secante, nu izolate. În atari condiţii unde începe inteligenţa este greu de spus. Precum la fel de anevoios de precizat este unde începe sociabilitatea. Albinele, la fel ca şi furnicile, par în orice caz să fie mai sociabile decît noi.

Distribuţia gradelor de dezvoltare a diverselor trăsături în populaţia omenească, la fel ca şi în aceea a animalelor de altfel, se conformează curbei lui Gauss, care exprimă legea de bază a probabilităţii. În fig. 1 avem imaginea concretă a acestei legi, aplicată la gradele de dezvoltare a înălţimii la copiii de 11 ani.

Curbe de variaţie sau frecvenţe asemănătoare avem şi pentru greutate, apoi pentru aptitudinea matematică, tehnică, muzicală, verbală, la desen etc. Precum şi pentru inteligenţă şi trăsăturile de temperament. Ele se aplică, de fapt, tuturor aptitudinilor şi trăsăturilor mai mult înnăscute decît dobîndite; deci precumpănitor ereditare, nu educaţionale.

Educaţia are, desigur, totdeauna un cuvînt de spus asupra lor şi, astfel, înălţimea unui individ poate fi ridicată, de pildă, cu 1–5 cm, iar în cazuri excepţiona1e chiar cu 10 cm. Inteligenţa poate fi modificată cu 5–10%, poate chiar l0–20%. Fireşte, dacă educaţia este cu totul deosebită! Nedezvoltată, inteligenţa poate rămîne cu 50–60%. Mai mult decît cu l0–20% peste nivelul ei ereditar nu o putem însă ridica, oricare ar fi metodele de instrucţie şi educaţie. Le fel se petrec lucrurile şi în cazul celorlalte aptitudini amintite, precum şi în cazul trăsăturilor de temperament.

În schimb, în cazul trăsăturilor de caracter acţiunea educaţiei este incomparabil mai mare. De aceea, Goethe a avut perfectă dreptate atunci cînd a spus că inteligenţa se naşte, iar caracterul se elaborează în proba de foc a practicii sociale şi, fireşte, a educaţiei. Întemeietorul behaviorismului, J. Watson, a mers mai departe şi a susţinut atotputernicia mediului. Dar, aceasta este o altă greşeală, deoarece caracterul se construieşte mult mai greu la un individ înzestrat de la naştere cu instincte puternice, cu cele sadice mai ales. De asemenea, e foarte anevoioasă şi tratarea diverselor perversiuni, care nu sînt nici ele numai pe bază de educaţie, ci şi pe temeiuri ereditare. Căci, dacă cele mai multe cazuri de homosexualitate, de pildă, sînt originate de o educaţie şi condiţionare greşită, unele cazuri par a fi cauzate direct de ereditate.

Tendinţa educaţiei este, în orice caz, să facă toţi oamenii la fel de oneşti, virtuoşi, corecţi, punctuali etc. Deci, cu acelaşi caracter. Acest ideal nu este, însă, atins nicicînd, tocmai din cauza diferenţelor de înzestrare nativă, care rămîn valabile şi în cazul trăsăturilor de caracter, chiar dacă ereditatea este departe de a mai fi atît de decisivă, cum a fost în cazul inteligenţei, temperamentului şi diverselor aptitudini. Nu este mai puţin adevărat, prin referire la curba din fig. 1, că, în cazul caracterului, pe bază de educaţie, ajungem să trecem în treimea ultimă a curbei peste jumătate şi chiar peste două treimi din populaţie. În cazul înălţimii şi inteligenţei erau doar 16%. Dar, în acest scop, educaţia, evident, trebuie să fie pe cît de sistematică pe atît de desăvîrşită.

Dacă abscisa, adică dreapta care reprezintă baza curbei şi exprimă gradele de variaţie, este împărţită în şase unităţi egale, atunci frecvenţa populaţiei pe aceste şase unităţi este, în general de l,6% pentru prima şesime de variaţie, de 15% pentru a doua unitate de variaţie şi de 33%, pentru a treia. Unităţile următoare sînt de 33%, 15% şi sub 2%. Totalul lor este l00%. În virtutea acestei distribuţii a variaţiei dintre oameni, noi ştim, prin urmare, că, în cazul inteligenţei, temperamentului şi diverselor aptitudini precumpănitor ereditare,

mijlocul, reprezentat prin a treia şi a patra unitate de variaţie, cuprinde două treimi din populaţie, în vreme ce restul de patru unităţi de variaţie cuprind doar o treime. De fapt, cele două unităţi extreme ale curbei de variaţie totalizează numai 3%. Educaţia poate modifica aceste cifre, dar numai în limita a 10% – şi foarte rar – l5%, eventual chiar 20%. În schimb, în cazul caracterului acţiunea educaţiei este peste 50% şi poate ajunge la 6775%, chiar 80%, poate, uneori, şi 90%, dar nicicînd 100%. Watson cerea 10 copii pentru a face din unii genii, din alţii debili mintali, apoi nebuni, criminali, oameni de rînd etc. Atari afirmaţii sînt, însă, mai mult butade, cu caracter de frondă, decît adevăruri ştiinţifice. Egali de la naştere oamenii nu sînt şi, de aceea, totdeauna vom avea oameni mai înalţi sau mai scunzi, mai deştepţi sau mai proşti etc. Egale trebuie să fie, desigur, oportunităţile lor de educaţie. Aceasta este, însă, altă problemă. Aceste oportunităţi egale de educaţie vor aduce, poate, cu timpul o nivelare a diferenţelor ereditare. Precum, la fel de bine pot aduce şi o diferenţiere. În acest mod, rezultatul final, anume personalitatea şi cultura unui om sînt totdeauna un produs a două variabile. Asupra lor are, deci, un cuvînt atît educaţia, cît şi ereditatea. A vedea lucrurile simplist, în funcţie de un singur factor, înseamnă a face metafizică, nu ştiinţă cu interpretare dialectică.

PROFILUL PSIHOLOGIC

Psihologia diferenţială, aşa cum însuşi fondatorul ei, William Stern, arată, a studiat, de fapt, numai deosebirile analitice, dintre diversele trăsături umane, nu şi deosebirile dintre oamenii înşişi, luaţi nu ca sumă, ci ca structură a diverselor grade de dezvoltare a aptitudinilor. Din acest motiv, W. Stern preconizează noua formulă a psihologiei persoanei, concepută ca ştiinţă a structurii persoanei umane, cu atenţia îndreptată spre sintezele ei majore. În acest mod, această disciplină se ocupă cu individuaţia ca atare a persoanei însăşi. Din păcate, Stern elaborează *ştiinţa* persoanei, *Personwissenschaft*, mai mult ca o ramură a filosofiei sale personaliste, în cadrul căreia el scrie chiar şi o „psihologie generală pe bază personalistă". Meritul de a fi validitat principiul individuaţiei în psihologia persoanei, concepută ca disciplină psihologică, deci ştiinţifică, nu filosofică, revine lui G. W. Allport, profesor la Universitatea Harvard, care şi ţine primul curs de psihologie cu acest titlu. În tinereţea sa, el a studiat, însă, şi cu William Stern. Cu W. Stern şia îndreptat paşii spre psihologia

persoanei şi autorul acestor rînduri, iar recomandaţia de aşi continua specializarea în acest domeniu cu G. W. Allport ia venit din partea lui W. Stern.

În elaborarea tratatului său de psihologie a persoanei, publicat în 1937 –, de fapt, primul tratat în acest domeniu – Allport a fost prea mult furat de psihologia înţelegerii, *verstehende Psychologie*, a lui Dilthey şi de noţiunea de lege ideografică, pe care Windelband o preconizase. Este adevărat că la opoziţia dintre ştiinţele naturii şi cele ale spiritului, pe care Dilthey şi Windelband o susţin, el nicicînd nu a ajuns. Ci el a susţinut o întregire reciprocă dintre legile nomotetice şi ideografice, însă fără a ajunge la o interpretare dialectică a lor. În tratatul său, publicat patru ani mai tîrziu, subsemnatul se orientează spre o atare interpretare.

În fond, punctul de vedere global în interpretarea deosebirilor dintre oameni fusese susţinut şi chiar aplicat înaintea lui Stern de Rossolimo şi, apoi, în continuare, de Claparède, în lucrarea sa *Cum diagnosticăm aptitudinile la şcolari?* (*Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers?*).

Rossolimo şi Claparède recurg numai la o *juxtapunere* a trăsăturilor şi mai ales a aptitudinilor, nu şi la o *interpunere* a lor. Ei valorifică numai gradele de dezvoltare ale diverselor trăsături şi aptitudini pe bază de alăturare, dar nu şi relaţionalitatea acestor grade, din care derivă structura sau sistemul persoanei. Claparède tratează, astfel, profilul psihologic numai aritmetic, stabilind media sa şi variaţia ei etalon, dar nu şi logicmatematic, cu atenţie la modurile de combinare a părţilor în întreg. Cu atît mai puţin sa străduit el să ajungă la o interpretare logică a unităţii în multiplicitate a persoanei cu ajutorul mijloacelor şi legilor dialectice.

Pentru a arăta deosebirea dintre tratarea matematică, pe bază de operaţii aritmetice, şi cea logică propriuzisă a profilului psihologic, presupunem trei profiluri psihologice simplificate în termeni de inteligenţă, caracter şi balanţă emotivă. *A* are inteligenţă, caracter şi balanţă emotivă ridicate; *B* are inteligenţă şi balanţă emotivă tot aşa de ridicate, dar, în schimb, caracterul său e foarte scăzut, iar *C* are inteligenţă şi caracter foarte ridicat, dar balanţa emotivă foarte scăzută. Primul individ se va caracteriza, cum spune Ch. Spearman, nu numai prin inteligenţa şi caracter ridicat, ci şi prin *gîndire profundă*, adusă de combinarea inteligenţei cu caracterul, precum şi prin simţul măsurii, adus de combinarea lor cu balanţa emotivă. Al doilea, va fi doar un isteric strălucitor, cum spune Spearman, dar sub unghiul balanţei emotive va avea simţul măsurii.

Al treilea, va fi un om inteligent şi serios, capabil de gîndire profundă, dar va judeca întrun fel în stările euforice şi întralt fel în cele depresive. Prin urmare, modurile de combinare ne dau structuri deosebite, cu semnificaţii diferite, precum şi cu direcţii de dezvoltare înrudite cu aceste semnificaţii. Interpretarea e logică. Anume logicmatematică, dacă este operată numai analitic cu calculul matematic şi logica propriuzisă, sau dialectică, dacă este operată şi sintetic, cu atenţie şi la influenţa întregului asupra părţilor, nu numai la acţiunea părţilor asupra întregului. În momentul cînd se studiază şi întregirea reciprocă dintre interpretarea analitică, de ordin cantitativ, deci matematic, şi cea sintetică, de ordin calitativ, deci logic propriuzisă, atunci interpretarea e dialectică.

În calculele sale de ordin aritmetic, Claparède a stabilit doar media şi sigma. Astfel, el stabileşte că *A* are media 4, deci cea mai înaltă, şi variaţia zero, deci cea mai scăzută. Ceilalţi doi indivizi au medii mai scăzute, anume 3.07, şi variaţii mai ridicate, anume 0.33. Prin urmare, egale în ambele cazuri. Asupra deosebirilor atît de importante dintre *B* şi *C*, cu care neam ocupat mai sus, media şi sigma nu ne pot spune nimic. Semnificaţiile modurilor de combinare şi direcţiile lor de dezvoltare, de asemenea, le scapă cu totul.

Este cazul să observăm că literatura a intuit de la început prinderea structurală a persoanei umane, cu atenţia îndreptată asupra semnificaţiei inteligenţei, sentimentului, caracterului şi chiar temperamentului în unitatea biopsihică a persoanei. Atenţia ei a fost şi mai mult focalizată asupra semnificaţiei persoanei în societate – familie, clasă, naţiune – sub unghiul direcţiei de evoluţie, pe care cultura o indică. Această interpretare biopsihosocioculturală a condiţiei umane este întrezărită de dramaturgii greci şi devine pregnantă în opera lui Shakespeare şi Cervantes. Ea cunoaşte strălucirea deplină în drama şi romanul contemporan.

ANALIZA FACTORIALĂ

Formula profesorului Ch. Spearman de la Universitatea din Londra asupra combinării caracterului cu inteligenţa, care duce la profunzime de gîndire, cînd ambele coordonate sînt dezvoltate, şi la isterie strălucitoare, cînd inteligenţa e ridicată iar caracterul scăzut, nu este numai intuiţia unui mare, fin şi pătrunzător psiholog, ci şi produsul unei tehnici matematice de analiză a factorilor psihici în condiţiuni de foarte mare exactitate. Această tehnică este inaugurată de el însuşi

şi apoi dezvoltată, în continuare, de către Kelley, Hotteling şi mai ales Thurstone. Ea e aplicată azi şi în analiza sociologică, economică, precum şi biologică, chimică şi chiar muzicală. Apoi, în cristalografie şi compoziţiile muzicale etc. În domeniul psihologiei, Thurstone a aplicato numai inteligenţei şi chestionarului de sănătate mintală, elaborat de el. C. Burt, urmaşul lui Spearman la catedră, o introduce şi în domeniul temperamentului şi caracterului, iar Guiford, Eysenck şi Cattell o aplică persoanei însăşi. Guliford şi Cattell conduc două mari institute, unul la Universitatea din Los Angeles, celălalt la Universitatea Illinois, Champaign, care se ocupă numai cu analiza factorială de ordin matematic a persoanei umane. Eysenck conduce Laboratorul de psihologie de la Clinica de psihiatrie Maudsley din Londra, care abordează aceeaşi problemă cu specială atenţie asupra structurii umane din punct de vedere patologic. În acest mod, determinarea tipului schizoid versus introvertit sau cicloid versus extrovertit ajunge la un grad de exactitate necunosctut înainte. Pe aceeaşi cale sînt conturate tipul epileptoid, histeroid, infantiloid, animalid etc. În acest mod, oamenii de literatură, scriitori şi cititori au prilejul de a pleca, în intuiţiile lor de la modele bine definite, care satisfac atît completitudinea determinării, cît şi exactitatea şi validitatea ei. Precizări asemănătoare au fost făcute şi în domeniul biotipologiei de către Sheldon. În domeniul psihologiei sociale, lea introdus Thurstone însuşi.

Trebuie să observam că analiza factorială, la fel ca şi logica matematică, abordează numai aspectul cantitativ al compunerii şi structurii persoanei, nu şi pe cel calitativ, care nu poate fi apropiat decît cu ajutorul mijloacelor dialectice ale logicii propriuzise. De aceea, cercetarea şi interpretarea factorială şi logicmatematică trebuie completată cu mijloacele logicii dialectice pentru a prinde şi aspectul calitativ al compunerii şi structurii persoanei umane.

Bibliografie

Allport, G. W., *Personality: a psychological interpretation*, Holt, Rinehart, N.Y., 1937;

Allport, G. W., *Personality: a problem for science or a problem fort art?* Revista de Psihologie, Inst. de Psihologie a Univ. din Cluj, 1938, 1, 115;

Cattell, R. B., *Personality: a systematic, theoretical and factual study*, McGrawHill, N.Y., 1950;

Eysenck, H. J., *The structure of human personality*, Wiley, N.Y., 1953;

Mărgineanu, N., *Elemente de psihometrie*, Inst. de Psihologie al Univ. din C1uj, 1938;
Mărgineanu, N., *Analiza factorilor psihici*, Inst. de Psihologie al Univ. din Cluj, 1938;
Mărgineanu, N., *La théorie des facteurs* şi *Les facteurs psychologiques*, L'Année Psychologique, 25, 1934, 5084 şi 85102;
Spearman, Ch., *The abilities of men*, Macmillan, 1927;
Stern, W., *Über Psychologie der individuellen Differenzen*, Barth, Leipzig, 1900;
Thurstone, L. L., *The vectors of mind*, Univ. of Chicago Press, 1935.

CAPITOLUL X

PSIHOLOGIA EVOLUTIVĂ

Ştiinţa antică a fost statică; cea modernă este dinamică. Pentru ştiinţa antică, la fel ca şi pentru legenda biblică, lumea a fost creată o dată şi pentru totdeauna. Pentru ştiinţa modernă, ea se creează mereu, iar salturile calitative sînt cu atît mai mari şi frecvente, cu cît evoluţia este mai înaintată.

Pentru ştiinţa antică, determinarea în spaţiu era totul, iar timpul era socotit drept o repetare a spaţiului, un atribut al său. Aceasta, deoarece conservarea era totul. În atari condiţii, logica însăşi se ocupă numai de determinarea din extensiune, pe bază de comparaţie, şi cu cea din comprehensiune, pe bază de analiză şi sinteză.

Pentru ştiinţa contemporană, determinarea în timp e mai importantă decît cea din spaţiu, deoarece timpul nu este numai a patra dimensiune, cum unii cred, ci el este integrarea celor trei dimensiuni din spaţiu, cum Einstein arată. În fond, timpul este organizarea materiei şi energiei în structuri tot mai bogate, complexe şi artificiale la nivel fizic, biologic şi socialuman, aşa cum materialismul dialectic susţine. De aceea, logica însăşi nu mai este numai o determinare extensivă si comprehensivă, cu caracter spaţial, ci şi o determinare evolutivă, în dezvoltare, aşa cum interpretarea ei dialectică susţine. Această determinare în evoluţie, cu legitate proprie, diferită de cea din spaţiu, apare atît în teoria relativităţii, cît şi în mecanica cuantică. Precum ea apare şi în biologie. În ştiinţele socialumane şi culturale mai ales. Einstein, Bergson şi Husserl merg chiar mai departe şi susţin că determinarea în timp este aproape totul, fiindcă toate sînt în mişcare, schimbare. *Panta rei*, a spus Heraclit. În ştiinţa antică, el a rămas un neînţeles. În schimb, ştiinţa contemporană este în întregime sub semnul ideilor sale.

Cei care afirmă legitatea strict evolutivă a lumii uită că Heraclit a susţinut şi opoziţia şi unitatea contrariilor, care este o legitate în spaţiu. Pe de altă parte, apoi, conexiunea cauzală din curgerea vremii nu anulează raporturile dintre parte şi întreg, pe care le stabilim pe bază de analiză şi sinteză. Deci, tot în spaţiu.

Precum ea nu infirmă, de asemenea, ordinea de clase din extensiune, elaborată pe bază de comparaţie, inducţie şi deducţie, care operează iarăşi şi în spaţiu. Prin urmare, poziţia logicii dialectice este cea justă: determinarea în evoluţie integrează pe cea extensivă şi comprehensivă din spaţiu, dar nu o infirmă.

Că omul se naşte, creşte şi moare şiau dat seama şi înaintaşii noştri. Dar, în mentalitatea magică, în curgerea vieţii, sufletul rămîne acelaşi. Identic cu sine însuşi în depănarea timpului rămîne el şi în concepţia metafizică. În interpretarea dialectică, cu care ştiinţa de azi operează, sufletul însuşi se schimbă. El nu mai este o entitate absolută, ci ansamblul funcţiunilor sistemului nervos, conjugate cu moştenirea socială a omenirii, recte cultura transmisă prin limbaj. În acest mod funcţiunile psihice ale omului din zilele noastre, ca şi cultura contemporană, cu care ele se nutresc, sînt diferite de acelea ale omului primitiv, chiar dacă între ele există şi asemănări. Continuitatea se împleteşte cu discontinuitatea adusă de salturile calitative, iar evoluţia nu poate fi redusă la conservare, deoarece ea este şi o dezvoltare. Prin urmare, curgerea vieţii, ca şi a culturii, nu poate fi interpretată numai în termeni de continuitate, ci şi de discontinuitate. Ea e şi o dezvoltare, nu numai o conservare. Ştiinţa, interpretată metafizic, a perceput numai continuitatea. În zilele noastre unii afirmă numai discontinuitatea, oferind, astfel, o interpretare contrarmetafizică. Profesorul Northrop susţine că Heraclit însuşi ar fi afirmat acelaşi lucru, atunci cînd a spus că nu ne scăldam de două ori în acelaşi rîu. Dar, Heraclit a susţinut şi revenirea ciclică a devenirii, precum nu a contestat un moment că rîul însuşi, anume mărimea sa şi matca rămîn aceleaşi. De aceea, interpretarea justă a lui Heraclit este aceea a lui Hegel, nu a lui Northrop. Evoluţia e întregirea reciprocă dintre continuitate şi discontinuitate, statornicie şi schimbare. Ea integrează şi dezvoltă ordinea spaţială şi nu o infirmă. De aceea, ordinea şi legitatea în dezvoltare a vieţii psihice, la fel ca şi aceea a lumii biologice şi fizice, trebuie determinată atît în extensiunea şi comprehensiunea ei spaţială cît şi în dezvoltarea, pe care timpul o aduce. E ceea ce logica dialectică susţine. De aci şi calitatea ei de supremă instanţă, care satisface completitudinea.

Interpretarea metafizică şia găsit ecoul în sculptură. În schimb, dialectica lui Heraclit a înflorit în tragedie. Sculptura a conturat „esenţe" statice; tragedia a dezvoltat „conflicte". Între om şi soartă mai ales. Ea este, astfel, atît sub semnul luptei şi unităţii contrariilor, cît şi sub acela al negării negaţiei.

La o interpretare pur dialectică, însă, nu a ajuns nici tragedia antică. Probă atît unitatea de timp, spaţiu şi acţiune, cît şi masca pe care actorul o poartă. Ea

era menită să arate că „esenţa”, ce se ascunde în interior, care reprezintă astfel „caracterul” său, rămîne aceeaşi. Precum identică cu sine însăşi e şi acţiunea, care, tocmai de aceea, se întîmplă în acelaşi loc şi acelaşi moment, fiind, astfel, ea însăşi aceeaşi.

În schimb, interpretarea evolutivă din ştiinţa contemporană stăpîneşte nu numai ştiinţa, ci şi arta şi literatura. Drama lui Hamlet, ca şi a regelui Lear ori Macbeth, sînt în curgerea vremii. De aceea, Shakespeare renunţă atît la legea unităţii de timp, spaţiu şi acţiune, cît şi la mască. Esenţa se împlineşte cu aparenţa, iar statornicia se conjugă cu schimbarea. Pentru o interpretare similară opinează şi Cervantes în *Don Quijote*, cu care romanul este inaugurat. Lumea antică nu la avut tocmai din cauza concepţiei ei statice. Iar prea puţin dezvoltată a fost în lumea antică şi muzica, construită doar pe unisonul frazelor, ce se repetau ele înseşi. Azi muzica e construită pe punct şi contrapunct, iar dezvoltarea a înlocuit repetarea.

Teoria lui Bach asupra punctului şi contrapunctului este, după toată probabilitatea, primul tratat de logică dialectică. Dar el este scris în formula implicitată, nu explicitată. Meritul acestei explicitări revine lui Hegel, dar în formulă spiritualistă, care nu poate înmormînta metafizica, şi azi lui Marx şi Engels în formulă materialistă, – înmormîntînd astfel metafizica.

CURBA DE CREŞTERE

Viaţa umană începe în momentul concepţiei. Deci, cu celula ou. La o anumită etapă de dezvoltare a ei, apare şi naşterea, iar creşterea continuă pînă la maturitate, cînd organismul se stabilizează mai mult sau mai puţin. Declinul, care aduce bătrîneţea, începe după 50–60 ani, fiind urmat de moarte. În acest mod, evoluţia poate fi exprimată prin o curbă de creştere, urmată de un platou şi apoi de declin.

De fapt, etapele de creştere, maturizare şi declin variază de la funcţiune la funcţiune. Funcţiunile senzoriale de pildă, sînt maturizate în primii anii ai copilăriei. În schimb, puterea de judecată, la fel ca şi caracterul, se maturizează mult mai tîrziu. Anume înspre 20–30 şi chiar 35–40 de ani. Declinul lor începe tot tîrziu. Uneori, numai după 70 şi chiar 75 de ani.

La temelia acestor procese de creştere este un proces de acumulare cantitativă cu salturi calitative, care izvorăsc din însăşi organizarea acestor

acumulări. Presupunem compunerea cea mai simplă cu putinţă, ca şi cînd doi atomi sar combina în o moleculă, două molecule întro celulă etc. Reprezentăm atomii prin *a*, moleculele prin *b*, celulele prin *c* şi corpul prin *d*. Obţinem:

Aceeaşi cale de compunere o întîlnim în societate. Aşezările rurale şi urbane fac parte din judeţe, iar acestea din ţară. În cultura minoră am avut familia, care sa compus în gintă, iar mai multe ginte în trib. Confederarea acestora a dat neamul, cu care intrăm deja în cultura majoră.

În acest model de reprezentare complexă a evoluţiei, repetarea literelor – recte atomilor, moleculelor, celulelor sau familiilor, gintelor şi triburilor – reprezintă *continuitatea*, iar apariţia noilor litere – respectiv structurile mai bogate, complexe şi articulate de organizare a materiei – exprimă *discontinuitatea*. Anume discontinuitatea în continuitate, deoarece conservarea şi dezvoltarea se întregesc reciproc, formînd o unitate dialectică.

De fapt, această interpretare a evoluţiei este numai analitică şi are un caracter matematic şi logicmatematic. Ea nu e şi sintetică, cu caracter logic. Ea apercepe numai determinarea continuităţii şi discontinuităţii de jos în sus. Adică dinspre *părţi* înspre *întreg*. Ea nu sesizează şi determinarea de sus în jos, dinspre întreg înspre părţi.

Spencer şi Comte au văzut, de pildă, numai determinarea analitică a evoluţiei, iar Hegel numai pe cea sintetică. Materialismul dialectic le apropie pe amîndouă, susţinînd întregirea lor reciprocă. Comte şi Spencer au propus numai o interpretare matematică, iar Hegel una logică. Materialismul dialectic afirmă tot unitatea lor dialectică.

Este în afară de orice îndoială că modul nostru de a ne simţi veseli sau trişti, precum şi felul nostru de a reacţiona încet sau repede, energic sau moale, nervos sau emotiv etc., depinde în cea mai bună parte de corpul nostru. Anume de sistemul nostru endocrin şi genetic, precum şi de cel neurovegetativ, de sănătate mai ales. Prin urmare, el are o determinare biofizică, biochimică şi biologică, ce vine de jos în sus. În schimb, caracterul şi personalitatea, în general, depind în măsură şi mai mare de educaţia în familie, comunitatea de locuit şi munca, clasă şi naţiune. Precum, ele depind şi de cultura de la epoca dată. Astfel, ele au, în primul rînd, o determinare socială şi culturală, ce vine de sus în jos. Precum şi dinspre viitorul planificat, nu numai dinspre trecut, cum a fost cazul în determinarea biofizică, biochimică, parţial şi cea biologică. Noua determinare cu caracter sintetic şi finalist, de ordin mai mult calitativ decît

cantitativ, nu înlătură pe prima, cu caracter analitic şi cauzal, de ordin precumpănitor cantitativ, ci se clădeşte pe ea, întregindo reciproc. În consecinţă, continuitatea şi discontinuitatea fiinţei noastre nu vine numai de la ereditate şi organism, ci şi de la cultură şi societate. Idealurile din viaţă ilustrează determinarea din urmă.

De aceea, dacă modelul din urmă este completat şi pentru familie şi comunitatea de locuit, şcoală şi muncă, precum şi pentru clasă şi naţiune, atunci litera *d* – care reprezintă individul – este determinată, sub unghiul continuităţii şi discontinuităţii, atît analitic, de jos în sus, adică dinspre *c*, *b* şi *a* – recte organe, celule şi molecule –, cît şi sintetic, de sus în jos, adică dinspre *e*, *f*, *g*, *h* etc., care ar reprezenta familia, comunitatea de locuit, şcoala şi munca etc.

Acelaşi lucru poate fi spus şi despre familie sau comunitatea de locuit, şcoală şi muncă, precum şi despre organe, celule şi molecule, cu deosebirea numai că la treptele inferioare de organizare ale materiei la nivel fizic precumpăneşte determinarea analitică şi cauzală, de ordin predominant matematic, în vreme ce în organizarea materiei la nivel biologic şi mai ales socialuman va predomina determinarea sintetică şi finalistă, de ordin precumpănitor logic.

Descartes şi Bacon, la fel şi Democrit, doreau să explice lumea numai analitic şi cauzal, plecînd de la atom, considerat ca *simplex maximum*. Platon şi Hegel voiau să interpreteze totul în mod sintetic şi teleologic prin substanţa supremă, *complex maximum*, de care depindea atît spiritul obiectiv al societăţii, cît ci cel subiectiv al individului. Treptele intermediare dintre *simplex maximum* şi *complex maximum* nu mai aveau nici un cuvînt de spus în ambele cazuri. Ştiinţa de azi, cu interpretarea dialectică materialistă, apropie ordinea şi legitatea în dezvoltare a lumii sub ambele unghiuri, cu accentul pe întregirea lor reciprocă, dar cu pondere diferită, după cum e vorba de un strat inferior sau superior. Deci, cu considerarea tuturor treptelor de organizare a lumii, iar nu numai a aceleia de jos sau sus.

Este, de asemenea, cazul să observăm că în lumea fizică organizarea materiei în structuri tot mai bogate, complexe şi articulate este de ordin analitic, chiar dacă în acest proces, cuvînt au şi unii factori de ordin sintetic. În schimb, diferenţierea şi integrarea organismului biologic pleacă de la o singură celulă, care se înmulţeşte, diferenţiază şi integrează. În domeniul realităţii sociale, avem şi diferenţierea unei familii în mai multe familii, precum şi unirea unor familii, clanuri, triburi sau chiar neamuri întro unitate socială nouă, de ordin superior.

COPILĂRIA CEA MAI LUNGĂ

Animalele au, în general, o copilărie scurtă, care reprezintă cel mult zece la sută din unitatea lor de viaţă, respectiv durata ei. Omul, în schimb, are copilăria cea mai lungă, care ajunge să reprezinte aproape un sfert din curgerea vieţii sale.

Meritul de a fi făcut această observaţie revine lui Darwin, iar o filosofie asupra rostului copilăriei încearcă Fiske. Precum şi toţi pedagogii.

La animale, copilăria este, în primul rînd, un proces de *maturizare* dependent de ereditate, anume de realizarea sa. La om, în schimb, copilăria este, în primul rînd, un proces de *învăţare*. La moştenirea ereditară, transmisă prin gene, omul adaugă moştenirea socială, recte cultura, care se *învaţă*.

Aristotel a definit omul ca fiinţă socială, *zoon politikon*. Dar, fiinţe sociale sînt şi albinele, furnicile şi aproape toate animalele superioare, aşa cum Espinas a arătat încă din veacul trecut. Animalele nu sînt, însă, şi fiinţe culturale. Convieţuirea lor în comun este bazată mai mult pe reflexe şi instincte, de ordin ereditar, decît pe habitudini sociale, de ordin cultural.

Moştenirea ereditară, transmisă prin gene, este foarte bogată. În adevăr, ea merge la sute şi mii de trăsături, caractere, informaţii. În cazul omului mai ales. Bogăţia informaţiilor învăţate este, însă, incomparabil mai mare. În zilele noastre mai ales. Numai cunoştinţele de cultură generală ne dau enciclopedii cu 36 de volume, fiecare volum de o mie de pagini mari, cu două coloane etc. La aceste enciclopedii generale se adaugă, apoi, cele de specialitate, care merg ele înşile la 5–10 volume, la fel de mari, fie în domeniul tehnic, fie cel medical şi mai ales socialuman şi cultural. În plus avem miile, poate zecile de mii de tratate, plus sutele de milioane de monografii. De aici şi nevoia de diviziune a muncii, pe care învăţămîntul de azi se bazează. Cultura unui om poate fi tehnică, economică, socială etc.

Maturitatea biologică începe o dată cu pubertatea, cînd organismul este în stare de procreaţie. În schimb, maturitatea socială şi culturală, legată de întemeierea familiei şi exercitarea profesiunii, apare doar după 20 de ani. În profesiunile superioare, ea se realizează astăzi la 30 de ani. Aceasta, deoarece, în cazul lor, la cei opt ani de şcoală primară, se adaugă alţi patru de şcoală secundară, iar învăţămîntul superior tinde spre 67 ani pentru diploma generală şi alţi 3–5 ani pentru specializare.

În primii ani din familie, învăţarea este aproape numai educaţie. Adică

însuşire de deprinderi sociale în care părinţii, mama mai ales, au un cuvînt hotărîtor. De aici şi importanţa celor şapte ani de acasă, cînd sînt aşezate pietrele de temelie ale caracterului. În şcoală apare însuşirea sistematică de cunoştinţe. Ele caracterizează procesul de instrucţie, care completează pe cel de educaţie, întreginduse cu el. În educaţia din primii ani, maturizarea joacă un rol esenţial. În instrucţia din şcoală, rolul prim revine învăţării.

Publicăm azi întro singură zi mai mult decît a scris toată antichitatea la un loc, iar din zece în zece ani numărul publicaţiilor se dublează. Întrun ritm asemănător evoluează şi mijloacele tehnologice de producţie, precum şi cele de vindecare, apoi de economie. De aceea, şcoala continuă, azi, întreaga viaţă, iar o seamă de personalităţi conducătoare din veacul nostru au preconizat nevoia de recalificare profesională din zece în zece ani. Cursurile de perfecţionare a cunoştinţelor sînt, în orice caz, o regulă în toate ţările dezvoltate.

În educaţia din familie, atenţia este îndreptată asupra normelor de convieţuire etică, plus regulile generale de igienă, mîncare, îmbrăcăminte, locuinţă, vorbire. În educaţia şi instrucţia din şcoală apar normele de convieţuire politică, valorile teoretice, cele practice de ordin profesional, iar uitate nu sînt nici cele estetice. Ţinta supremă rămîne bunăstarea materială şi spirituală, în condiţiuni de libertate şi dreptate pentru toţi oamenii şi toate naţiunile, pe care cultura o defineşte.

Asupra procesului de însuşire a regulilor etice din familie a scris îndeosebi psihanaliza. Dar, în primii 3–5 ani, aceste reguli nu sînt focalizate atît asupra pornirilor libidinale, cum psihanaliza greşit a crezut, ci asupra trebuinţelor biologice de nutriţie, urinare şi eliminare. În adevăr, tipul oral, legat de supt, iar ulterior de mîncare, este, în fond, un tip digestiv, iar tipul anal, dependent de igiena scaunului şi a urinării, reprezintă condiţionarea etică şi igienică a nevoilor de eliminare. În cazul acestor două tipuri infantile, avem, astfel, dea face cu precumpănirea trebuinţelor biologice de nutriţie la tipul digestiv, recte oral, şi, apoi, cu predominarea regulilor igienice şi etice la tipul anal, cînd regula socială trage mai greu în cumpănă decît trebuinţa de eliminare oricînd şi oriunde. Prin urmare, este vorba de precumpănirea eredităţii biologice, în primul caz, şi a eredităţii culturale, respectiv etice, în al doilea caz.

În condiţii anormale de viaţă familială, pot fi trezite înainte de vreme şi pornirile erotice propriuzise, legate de sex. Dar, în acest caz, trezirea prea timpurie a plăcerilor legate de sex este mai mult o condiţionare socială decît o maturizare biopsihică. După toată probabilitatea, chiar şi aceste fixări erotice,

care stau la baza complexului Oedip şi Electra, încep după cinci ani şi nu înainte, cum Freud a crezut. Ele par să înceapă în jurul vîrstei de 6–8 ani şi continuă pînă spre pubertate.

Asupra complexului de inferioritate a Eului, condiţionat de o inferioritate organică a copilului sau de o atitudine de severitate absurdă a părinţilor, a scris Adler. O importanţă are, desigur, şi ordinea naşterii. Dar, după toată probabilitatea, adîncirea acestui complex se face numai în relaţiile cu semenii, fie în jocul de pe stradă, fie în şcoală. În aceste relaţii, o importanţă deosebită are, încă, condiţia socială a familiei, anume faptul că ea este prea săracă ori prost văzută din punct de vedere etic, fie sub unghiul transgresiunii sexuale, fie sub acela al furtului, minciunii etc.

Despre evoluţia inteligenţei şi gîndirii la copii, ca şi despre concepţia lor despre lume şi viaţă, a scris Binett iar azi Piaget. În lucrările acestuia din urmă, *Reprezentarea lumii la copil*, *Cauzalitatea fizică la copil* etc., rezultatele sînt bazate pe observaţia sistematică. În cercetările sale ulterioare de *Epistemologie genetică*, publicate cu colaboratorii săi de pe tot globul, a fost adăugată logica matematică. Luminile aduse pe această cale asupra percepţiei de număr, spaţiu, timp, cauzalitate etc. sînt nespus de valoroase. Reprezentarea lumii în mintea copilului nu este bazată numai pe cunoaşterea senzorială, ci şi pe interpretarea ei raţională, în acord cu principiile de bază ale gîndirii logice şi matematice. Această interpretare nu este, însă, abstractă, ci concretă. Ea este senzorial motrică, cum spune Piaget, iar o importanţă deosebită în cazul ei o are şi activitatea, deci reacţiunea, nu numai stimulentul. Ea este, astfel, şi conativă (volitivă), nu numai cognitivă. Ea cuprinde, în sîmbure desigur, şi judecăţi de valoare, nu numai de existenţă. Dar, aceste judecăţi nu sînt distincte, ca la om. Ci ele se împletesc constant şi au un pronunţat caracter antropomorfic. Noi am adăuga şi unul sociomorfic şi mai ales culturomorfic. Asupra acestor nuanţe vom reveni în subcapitolul privitor la cultură.

Studiul cel mai sistematic asupra primului an din copilărie este făcut de profesorul Gesell şi continuat de institutul carei poartă numele de la Universitatea Yale. Lui Gesell îi datorăm minunatul *Atlas al copilului*, în care sînt reproduse toate mişcările copilului în raport cu problemele sale de rezolvat din primul an de viaţă. În literatură, însă, primul an a interesat prea puţin.

Un studiu cuprinzător asupra primilor doi ani a scris Shirley, iar asupra întregului ciclu al copilăriei J. Anderson, directorul Institutului de studiu al copilului de la Minnesota, în care a activat şi Shirley. Lucrarea lui Anderson,

Copilăria fericită, este un model de înţelegere simpatetică a copilului.

Despre cunoaşterea copilului pe bază de „simpatie" instinctivă, nu discursivă – cum a fost cazul la Anderson – a scris Max Scheler. Înţelegerea dintre mamă şi copil, spune el, nu are nevoie de cuvinte deoarece ea operează direct asupra trăirilor emotive de ordin intern. Acest tip de cunoaştere pare a fi înregistrat şi în diversele institute şi clinici de cercetare a copilului, pe bază de observaţie sistematică a copilului. Dar, el este mai mult emotiv decît intelectual, iar greşelile, de care este susceptibil, sînt mai mari decît în cazul observaţiei sistematice cu caracter comparativ, analitic şi cauzal, deci discursiv cum ar spune distinsul autor al cărţii asupra *Simpatiei*. Între cunoaşterea simpatetică şi discursivă Scheler face o opoziţie. Ca şi Bergson, de altfel. În acelaşi timp ei socot cunoaşterea simpatetică sau intuitivă – ori empatetică, cum ia spus Lipps şi apoi Worringer – superioară celei discursive. Dar, studiul comparativ al celor două metode de cunoaştere, aplicate omului, a făcut dovada inversă, aşa cum Meehl arată.

ADOLESCENŢA

Adolescenţa este perioada de răscolire, *Sturm und Drang*, adusă de apariţia instinctului sexual. Ea este legată de apariţia menstruaţiei la fete şi posibilitatea de ejaculare la băieţi. În culturile dezvoltate, aceste procese apar între 14–16 ani. În culturile nedezvoltate, cu climă caldă, ele apar cu aproximativ 2–3 ani mai devreme. Un preludiu al lor este jocul cu sexul, care poate apare mai devreme. În etapa ejaculării, el duce la onanie.

Caracterul de răscolire al acestei etape a vieţii este marcat de spargerea vechilor tipare de organizare a caracterului, legată de trebuinţele biologice, pe de o parte, şi de nutrirea în condiţiuni sociale, de îmbrăcăminte şi regulile etice de convieţuire, pe de altă parte. În această primă organizare, sexul propriuzis nu apare. Asupra acestei revoluţii în viaţa copilului au scris cele mai frumoase pagini Stanley Hall, McDougall şi mai ales Spranger, în monumentala sa carte, *Psihologia adolescenţei*. În literatura noastră, cele mai frumoase pagini lea scris Ionel Teodereanu, care a rămas, poate, un adolescent întreaga sa viaţă! Dănuţi şi Olguţe nu sînt, desigur, toţi copiii. Sufletul curat al adolescenţei, buna sa credinţă, intenţiile curate etc. sînt bine prinse. De aceea, *Medelenii* ar putea prezenta interes şi pe plan internaţional.

Asupra onaniei Teodereanu tace, precum au tăcut şi majoritatea scriitorilor. Acordul asupra caracterului negativ şi mai ales nociv al acestui pretins flagel al copilăriei este, însă, aproape unanim. Uneori, această judecată de condamnare apare şi în unele cărţi de pretinsă ştiinţă, cum a fost *Educaţia sexelor*, a doctorului Eraclie Sterian, pe care, pe vremea tinereţii mele, o citeam aproape toţi elevii de liceu. Fie chiar şi la Liceul din Blaj, unde cel ce semnează aceste rînduri a studiat o parte din clase. Biblia o citeam mult mai puţin, cu toate că ne era recomandată atît de des şi insistent. În schimb, cartea doctorului Sterian o citeam toţi elevii, deşi era interzisă. Intenţiile doctorului Sterian au fost, desigur, bune, dar concluziile sale sînt greşite. În cariera sa clinică, Freud nu a descoperit un singur caz de îmbolnăvire mintală din cauza onaniei. Observaţii similare au făcut şi ceilalţi clinicieni. Onania intervenea în o seama de boli. Dar ea e simptom, nu cauză. În *Enciclopedia Psihologică*, editată în Franţa, cu concursul celor mai de seamă psihologi, se spune, de altfel, clar şi răspicat că ea reprezintă un joc al copilăriei, iar nu o boală. Pagini asemănătoare, de nespusă frumuseţe, asupra Erosului a scris şi Havelock Ellis, cel mai de seama erotolog al veacului nostru. Precum şi autor al unor frumoase studii de critică literară şi chiar de filosofie, *Dansul vieţii*. În acelaşi fel a fost tratată această problemă şi în lucrarea noastră, *Psihologia persoanei*, chiar dacă ea contrazicea toate părerile pedagogilor noştri din acea vreme. Mă refer în special la învăţători şi la profesorii de liceu.

Prin acest joc al copilăriei trec, de altfel, peste 90%, poate chiar şi 98%, iar sub unghiul patologiei sînt mai îngrijorătoare cele două procente care nu trec prin joc decît cele 98% care trec prin el. Aceasta nu înseamnă desigur, că onania trebuie încurajtă. Dar, ea nu poate fi sub nici un motiv socotită ca un nenorocit viciu. Pe această cale provocăm doar un grav complex de culpă în viaţa copilului. Ajunge atitudinea sănătoasă, sportivă mai ales, precum şi instrucţiunea adecvată. Fenomen patologic onania devine numai după perioada eterosexuală, care începe cu adolescenţa, cînd dragostea se fixează asupra sexului contrar, iar nu asupra propriei fiinţe. Narcisismul este continuarea acestui autoerotism după această perioadă. El e un fenomen maladiv, dar cauzele sale sînt mult mai complexe.

În ceea ce priveşte complementaritatea dintre masculinitate şi feminitate, care stă la baza Erosului, este cazul să observăm că ea nu poate fi definită numai biologic, ci şi psihologic şi social, la etapa de cultură dată. Schopenhauer şi Nietzsche înclină să reducă dragostea la actul biologic al procreaţiei, conceput el

însuşi în condiţiuni mai mult sadice decît tandre. Şi în care cuvînt ar avea doar procreaţia speciei, nu şi persoana însăşi, care e doar o simplă victimă. Sub influenţa lui Schopenhauer, Eminescu însuşi adoptă această interpretare, dar fără a uita coordonata tandreţei, care o completează. Nu este mai puţin adevărat că cele două interpretări ale dragostei, una simbolizată prin Venere sau Dalila, iar cealaltă prin Madona însăşi, nu se împreună armonios, cum a fost cazul în interpretarea elenă. Pe urmele interpretării lui Voltaire din *Candide*, însuşi Anatole France alunecă spre o atare concepţie biologizantă, uitînd că tandreţea caracterizează şi o seamă din animale, nu numai omul. Goethe, pe de altă parte, a scris nu numai despre afinităţile elective – frumoase chiar şi sub unghi biologic, nu numai socialuman şi cultural –, ci a susţinut că „eternul feminin ne înalţă mereu". După toată probabilitatea, o afirmaţie asemănătoare poate fi făcută şi pentru eternul masculin, care înseamnă, în primul rînd, protecţie şi nu sadism, cum Nietzsche şi Schopenhauer greşit au crezut. În studiul său asupra întregirii armonioase a masculinităţii şi feminităţii din căsătorie, Kretschmer susţine acelaşi lucru ca şi Goethe arătînd cum adevărata personalitate se poate închega numai prin căsătorie. Rodin, pe de altă parte, şia închipuit procesul supremei tandreţe umane în mîna lui Dumnezeu însuşi. Aceasta, desigur, tocmai pentru a îndepărta o dată şi pentru totdeauna ruşinea falsă, pe care Evul Mediu a aruncato asupra acestui act, cu care se identifică poezia însăşi. De aceea, teza lui Tolstoi este cu totul greşită. Căsătoria nu este nenorocirea omului, ci calea supremei sale înfăptuiri.

Pedagogia tăcerii nu este, desigur, soluţia pe care trebuie so adoptăm faţă de această dimensiune intimă, dar şi fundamentală, a naturii umane. Asupra acestor sentimente de dragoste trebuie vorbit deschis, aşa cum antichitatea greacă a făcut. Firul acestei frumoase tradiţii a fost reluat de Goethe, iar în o seama de opere, cum sînt acelea ale lui Thomas Mann, Galsworthy, Ch. Morgan, L. Blaga mai ales, tradiţia stăruie mereu. În schimb, Wedekind şi Lawrence, precum şi Gide, Proust, Huxley chiar, au fost furaţi, fie de o interpretare unilaterală, fie de una sub semnul dramei, nu şi al poeziei lirice. Psihanaliza, în orice caz, nu a fost totdeauna sursă de inspiraţie pozitivă. Precum izvor fericit de înrîurire nu sa dovedit a fi nici viziunea mornă a psihologiei şi filosofiei existenţialiste, cu anxietăţile şi disperarea ei. Întradevăr, literatura apuseană contemporană focalizează prea mult rebuturile şi a pierdut din vedere poezia împlinirii armonioase, pe care dragostea o aduce în viaţa omului. Se uită prea uşor că viziunea lui Schopenhauer, Nietzsche şi Kierkegaard este aceea a unor

oameni bolnavi, iar nu a unor fiinţe care au strălucit prin armonia structurii lor. Faptul că dezbaterea lor stăruie încă în inima multor scriitori, aceasta nu e numai o durere a veacului nostru, ci poate chiar o rătăcire. Aceasta, cel puţin atunci cînd este vorba de problematica homosexualităţii, care a devenit o adevărată obsesie.

În structura sa genetică, bărbatul are, desigur, şi hormoni feminini aşa cum femeia are pe cei masculini. Urme de mamele, de asemenea, există şi la bărbat, iar lipsite de o seamă de caractere masculine nu sînt nici femeile, unele din ele mai ales. Dar, aceasta nu justifică sub nici un motiv teza „bisexualităţii" naturii umane, despre care Freud şi Jung vorbesc. Căci, în lumina cercetărilor contemporane, masculinitatea şi feminitatea nu depind de interpretarea metafizică a absenţei sau prezenţei hormonilor masculini ori feminini, ci de întregirea lor dialectică, în care, însă, unii dau tonul. Avem dea face nu numai cu o opoziţie a contrariilor, ci şi cu o unitate a lor, care în cazul bărbatului se face sub imperiul hormonilor masculini, iar la femei sub semnul celor feminini.

Că există, în unele cazuri foarte rare, şi exemple de inversiune a acestui raport dialectic dintre cele două categorii de hormoni, aceasta este adevărat. Dar, ele sînt excepţii, nu regulă; boală, nu sănătate. Cu ajutorul unor condiţii sociale potrivite, cele mai multe din ele pot fi apoi vindecate. De aceea, repetăm, interpretarea justă este aceea a lui Goethe, nu a lui Mann, Gide, Proust etc. Că inversiunea sexului trebuie tratată în clinică, pentru a preveni cît mai mult posibil intervenţia justiţiei, aceasta este just. Nu există, însă, nici un motiv în lume pentru ca ea să fie prezentată ca o virtute sau cel puţin o trăsătură negativă a omului de geniu. Şi, totuşi, însuşi Thomas Mann cochetează cu această nefericită idee. Judecînd după interpretarea din *Dr. Faustus*, sar părea că geniul trebuie să treacă şi prin sifilis. Căci, după unii, spirocheţii ar duce la o mai mare excitabilitate intelectuală, aşa cum unii – literaţi şi nu oameni de ştiinţă – au crezut, la sfîrşitul veacului trecut, sub influenţei tezei lui Lombroso, care susţinea corelaţia dintre geniu şi nebunie. Dar, cercetările lui Terman arată că adevărul este invers. Între coeficientul de personalitate, sănătate şi onestitate corelaţia e pozitivă, nu negativă. Ele merg mînă în mînă şi nu una împotriva celorlalte.

MATURITATEA

Copilăria şi adolescenţa sînt caracterizate prin dependenţa economică a fiinţei de părinţi. În schimb, maturitatea aduce nu numai independenţa, definită prin cîştigarea proprie a existenţei, ci şi protecţia economică şi socială a noilor odrasle. Ea se caracterizează, astfel, prin meserie şi căsătorie.

Sub unghiul maturităţii – dar numai al maturităţii, nu şi al întregii condiţii umane –, căsătoria şi meseria reprezintă, desigur, paşii cei mai de seamă în viaţă. Dar, ei nu sînt singuri, deoarece condiţia economică şi socialpolitică este la fel de importantă. Familia în care neam născut rămîne, apoi, după toată probabilitatea, factorul cel mai important din viaţa noastră.

În una din cărţile sale, Anatole France spune că nu cunoaşte istorie mai tristă decît cele două perechi de ochi din patul conjugal, ce se privesc cu ură în întunericul nopţii. Uvertura *Eleonorei* din Fidelio tălmăceşte, însă, altă poveste. Iar Penelope a aşteptat pe Ulisse douăzeci de ani în şir. Alte „jumătăţi de viaţă" au fost şi vor fi la fel de devotate. De aceea, să nu ne jucăm cu cuvintele atunci cînd e vorba de cele mai profunde sentimente ale destinului uman. Peisajul e, desigur, foarte variat. Dar, dreptate au avut Goethe şi Beethoven, nu Strindberg.

În literatură precumpăneşte, totuşi, mai mult drama şi satira. Cercetările de psihologie şi sociologie prezintă o imagine mai justă. Drama nu e contestată, dar înţelegerea primează, chiar dacă ea însăşi trece prin umbra norilor, pe care viaţa în mod inevitabil îi ridică. Dar, nu e supărarea însăşi drum spre o nouă înţelegere, pe care comuniunea patului conjugal o cimentează şi întăreşte?

Căsătoria nu e numai sub semnul dragostei dintre bărbat şi femeie, ci şi sub acela al dragostei lor comune, precum şi mai mare pentru copii. Freud şi Havelock Ellis au văzut, cum spunea L. Mumford, numai floarea dragostei, nu şi rodul ei. Literatura, adăugăm noi, a procedat la fel. Dar, lucrul cel mai important în căsătorie rămîne rodul însuşi. Întradevăr, pentru copiii lor sînt gata să şi dea viaţa mai bine de 90% din părinţi.

La fel de importantă ca şi dragostea conjugală propriuzisă, pare să fie comunitatea de înţelegere, prietenie şi gospodărie. Casa pentru care am trudit, mobilarea ei, averea pe care am agonisito, aparatele de radio, televiziune, cărţile şi tablourile sînt tot atîtea puncte de coeziune. La fel ne leagă comunitatea de idei şi sentimente, care încheagă o prietenie, cu observarea numai că o prietenie nu se încheagă numai pe asemănări, ci şi pe deosebirile ce se întregesc. Sub unghiul inteligenţei şi nivelului de şcolaritate şi cultură operează, însă, mai eficient asemănările.

Comunitatea de dragoste, copii şi gospodărie, care stă la temelia căsătoriei şi o încheagă, variază, în curgerea istoriei, în raport cu gradul de complexitate şi varietate al culturii. Familia patriarhală, pe care o întîlnim la sate şi chiar în păturile mai sărace de la oraş, cuprinde, de fapt, trei generaţii, deoarece unul din feciori sau o fată rămîne cu părinţii şi după căsătorie. Tendinţa contemporană este ca noii căsătoriţi săşi întemeieze căminul propriu, chiar dacă locuinţa părinţilor le oferă posibilitatea de convieţuire. Comunitatea de dragoste şi copii a operat de la început. Comunitatea de gospodărie şi avere sa conturat mai tîrziu.

Cîştigarea existenţei prin muncă este a doua coordonată a maturităţii. Munca în şcoala şi meserie este în adevăr, cea mai de seamă cale de conturare şi împlinire a vieţii. De aceea, disciplina caracterului este, în primul rînd, o disciplină a muncii. Disciplina în viaţă, fie în familie, fie în meserie, pe ea se bazează. În condiţiile nedrepte din trecutul sclavagist, munca a putut apare ca o corvoadă. Cu acelaşi oprobiu este ea prezentată şi în legenda biblică. Chiar în lumea antică elenă şi romană, munca era încă o activitate înjositoare. În schimb, ea este suprema nobleţe umană în lumea modernă. Precum şi calea cea mai sigură spre sănătatea trupească şi sufletească pe care fericirea noastră se clădeşte.

BĂTRÎNEŢEA

Ea este perioada potolirii şi a liniştii. În adevăr, instinctul sexual, care este cauza multor tensiuni, dispare, iar atenuat mult este şi amorul propriu, care nu se mai cioneşte de concurenţa nemiloasă din meserie.

După unii, bătrîneţea este şi o perioadă a renunţării. Precum şi a pensionării. Dar, aceasta este o greşeală. Căci pensionarea nu înseamnă imediat şi o încetare a muncii, care poate fi îndreptată în alte direcţii legate de gospodărie sau activităţi sociale, cu caracter obştesc. În cazul femeii mai ales.

Pe de altă parte, rămîn deschise bucuriile vieţii aduse de timpul liber, ca lectura, ascultarea radioului, vizionarea televizorului.

Înţelepciunea supremă rămîne, desigur, acceptarea vîrstei şi a bucuriilor ei proprii, iar nu încăpăţînarea de a fi tînăr cînd nu mai eşti.

Nu este mai puţin adevărat că, în trecut, bătrîneţea apărea foarte devreme, fie din cauza unei munci prea grele – la unii, sau prea multă mîncăre – la alţii. Ea

era, de asemenea, foarte scurtă. Azi, apare mai tîrziu şi e mai lungă, avînd toate şansele de a fi o încoronare a vieţii, nu numai apusul ei. Bătrîneţea e şi trebuie să fie suprema realizare a înţelepciunii.

EVOLUŢIA CULTURII

Surpriza cea mai de seamă a cercetărilor făcute asupra inteligenţei umane a fost, fără îndoială, descoperirea că, din punctul de vedere al inteligenţei native, sînt nule nu numai deosebirile dintre sat şi oraş în sînul uneia şi aceleaşi naţiuni, ci nule sînt şi deosebirile dintre popoarele înaintate şi cele în curs de dezvoltare. Prin urmare, deosebirile dintre popoare sînt, în primul rînd, deosebiri de evoluţie a culturii, iar nu de evoluţie a rasei însăşi, cum nazismul a susţinut, reiterînd concepţiile eronate ale lui Gobineau şi Chamberlain.

Cultura îşi spune, de fapt, cuvîntul chiar şi asupra duratei vieţii, precum şi asupra lungimii fiecărei vîrste în parte. Longevitatea vieţii era înainte sub 40 de ani. Astăzi este peste 60 de ani şi promite să fie peste 70 ani. Perioada de învăţare dură, în trecut, pînă la 8–10 ani. Azi, şcoala se termină după 20 şi, uneori, chiar numai după 30 de ani. Venitul pe cap de locuitor era foarte mic, deşi se muncea 10–15 ore la zi. Azi, el este înzecit mai mult, chiar dacă se lucrează numai 8 ore la zi. Tendinţa este, apoi, spre 5 zile de lucru, cu 5–6 ore de muncă zilnică. Standardul de viaţă a crescut, de asemenea, foarte mult. El nu se mai limitează la bunurile de consum, ci cuprinde şi pe cele de confort, iar evoluţia este spre valorile de artă, care înfrumuseţează viaţa.

Mentalitatea însăşi sa schimbat. Pînă la lumea grecoromană, omenirea a trăit în mentalitate magică, cu explicările ei mitologice. Orizontul cunoaşterii era foarte restrîns, iar interpretarea era antropomorfică şi sociomorfică. Deci, subiectivă, nu obiectivă. Raţionalitatea, apoi, care e menită să apropie lumea sub unghiul ordinei şi legităţii ei în dezvoltare, era exprimată tot senzorial, nu abstract, cu ajutorul diverselor simboluri, arhetipuri etc.

Ştiinţa lumii grecoromane, precedată de cea egipteană, caldeeană, indiană, chineză etc., a adus interpretarea metafizică. Ea satisface condiţiile de obiectivitate a ştiinţei, dar ideea, ca instrument de interpretare raţională, este invariabilă în timp şi spaţiu, deci absolută. Acoperirea deplină a realităţii suferă astfel deoarece varietatea imensă a realităţii concrete este forţată în scheme prea simpliste. În acest mod, lumea este apercepută numai sub unghi static, nu şi

dinamic; numai în spaţiu, nu şi în timp; numai în extensiunea sau comprehensiunea ei, nu şi în evoluţia ei. Ştiinţa este, apoi, aplicată numai unor fenomene, care par mai regulate, nu tuturor; numai generalităţi, universalităţii şi eternităţii, nu şi individuaţiei, particularităţii şi dezvoltării. De aceea, completitudinea determinării nu e rezolvată. Din acest motiv şchioapătă atît soluţionarea obiectivităţii, cît şi aceea a raţionalităţiii, care rămîn ele înseşi unilaterale.

În schimb, ştiinţa contemporană, elaborată dialectic, tinde spre completitudine, atît în ceea ce priveşte cercetarea propriuzisă, deci reflectarea senzorială, cît şi în ceea ce priveşte interpretarea logică şi matematică, ce duce la reflectarea raţională cu economia ei uriaşă de gîndire. În atari condiţii, ideea nu mai este separată de realitatea concretă, ci izvorăşte din ea, fiind capabilă de a curpinde atît variaţia cît şi evoluţia. Este adevărat, ea nu mai e absolută, ci relativă. Dar, eroarea ei de cunoaştere este incomparabil mai mică şi este accesibilă unei reduceri continue. Aplicaţiile practice au crescut. De fapt, ideile ştiinţifice stau azi la temelia revoluţiei tehnologice de mecanizare şi automatizare, care promite satisfacerea bunăstării materiale şi spirituale, în condiţiuni de libertate şi dreptate pentru toţi oamenii şi toate popoarele lumii.

Transformări asemănătoare avem sub unghi soialpolitic. Conducerea nu mai este autocrată, deci legată de persoană, ci ea este democrată, chiar dacă formele democraţiei diferă în mod esenţial. Ea depinde de întreaga colectivitate naţională, constituită în stat liber. În atari condiţii, disciplina nu mai este pe bază de constrîngere, ci pe bază de liberă consimţire. Din ea dragostea însăşi nu lipseşte.

Bibliografie

Allport, G. W., *Becoming: basic considerations for a psychology of personality*, Yale Univ. Press, 1955;

Benedict, B., *Patterns of culture*, HoughtonMifflin, Boston, 1934;

Cantril, H., *The patterns of human concerns*, Routledge, 1966;

Kroeber, A. L., *Anthropology today*, Univ. of Chicago Press, 1953;

LéviStrauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris, 1949;

Kluckhohn C. şi Murray H., *Personality in nature, society and culture*, Knopf, N. Y., 1953;
Marx şi Engels, *Opere alese*, Ed. politică, 1968;
Thomas, W. I., *Primitive mentality*, McGrawHill, N. Y., 1937;
Wundt, W., *Volkerpsychologie*, Engelmann, Leipzig. 1900–920.

CAPITOLUL XI

PSIHOLOGIA ANORMALĂ ŞI PATOLOGICĂ

Viaţa este un proces de adaptare a organismului la mediu, cu scop de conservare şi dezvoltare a fiinţei sale.

Această adaptare poate fi *pozitivă* sau *negativă*, după cum ea duce sau nu la scopul urmărit.

Sub unghi psihologic, adaptarea pozitivă este definită prin *judecata realistă* a inteligenţei, prin sentimentele de *plăcere şi bucurie de viaţă* şi prin *succesul acţiunii* de conservare şi dezvoltare. Ele definesc sănătatea trupească şi sufletească. În opoziţie cu ele sînt gîndirea *dereistă* sub unghiul inteligenţei, sentimentele de *neplăcere* şi *depresiune*, sub unghi emotiv şi insuccesul, care duce la *regresiune* sub unghi volitiv. Ele definesc boala mintală şi crima.

Mediul în care omul trăieşte nu este numai fizic, ci şi social. De aceea, sub unghi emotiv, sănătatea trupească şi sufletească este definită nu numai prin *biotonus* şi *psihotonus*, recte plăcerea trupească şi bucuria psihică. Ci ea este determinată şi prin convieţuirea cu semenii, pe bază de înţelegere şi iubire, ce generează *sociotonusul*. Opusul său este puterea de intrigă şi ură.

În ceea ce priveşte mersul ascendent al vieţii, care duce la dezvoltare, el este trăit interior ca un *sentiment de încredere*. Starea emotivă inversă, conexată cu regresiunea, este trăită ca un *sentiment de neîncredere*, caracterizat prin obsesia tuturor temerilor şi anxietăţilor posibile.

În consecinţă, sănătatea trupească, sufletească şi socială este definită prin adaptarea realistă la mediul fizic şi social, sub unghi intelectual, prin sentimentul de biotonus, psihotonus şi sociotonus, sub unghi emotiv, şi prin sentimentul de încredere în oameni şi viitor sub unghi volitiv. În opoziţie cu ea, este boala, precum şi crima, care au la bază o adaptare dereistă, ce generează stările afective

de vagobiotonie, vagopsihotonie şi vagosociotonie. La temelia lor stau sentimentele de neîncredere în viitor şi oameni, definite prin obsesia diverselor anxietăţi şi ipohondrii.

Inteligenţa este instrumentul operativ de cunoaştere sau reflectare obiectivă, cu caracter realist, a lumii în minte. Ea este lumina, care arată drumurile şi rezolvă diversele probleme, ocazionate de nenumărate piedici ce ne stau în cale.

Sentimentul este, cum spune Janet, mecanismul de control al conduitei sub unghiul valorii ei pozitive, care duce la adaptare şi evoluţie, şi sub acela al valorii ei negative, care duce la dezadaptare şi regresiune. La judecăţile de existenţă asupra lumii, care reflectă lumea aşa cum ea este, sentimentul adaugă judecăţile de valoare, care introduc discriminarea dintre bine şi rău. Aceste noi judecăţi mijlocesc, astfel, alegerea binelui şi evitarea răului, adaptarea pozitivă, ce duce la conservare şi evoluţie şi evitarea celei negative, ce duce la dezadaptare şi regresiune.

Caracterul sau voinţa sînt traducerea în faptă a judecăţilor de valoare, stabilite de sentiment. Ele sînt drumul spre binele social, definit prin bunăstare, iubire şi dreptate. Trăirea lor interioară ne dă libertatea.

Judecăţile de existenţă, operate de inteligenţă, ne arată lumea *aşa cum ea este*. Judecăţile de valoare, mijlocite de sentimente, ne arată lumea, *aşa cum ea trebuie să fie*. Voinţa este acţiunea, care traduce în faptă această judecată de valoare. Ea stă la temelia caracterului, care este voinţa organizată.

Această definiţie, oarecum orizontală, a sănătăţii, bolii şi crimei trebuie completată cu una verticală, care derivă din organizarea însăşi a inteligenţei, sentimentului şi voinţei. Căci adaptarea noastră la lume şi viaţă nu exprimă numai interesele noastre de moment, ci şi pe acelea din viitor, care trebuie să continue şi dezvolte pe cele din trecut. Prin urmare, adaptarea nu ţine seama numai de emergenţa clipei, ci şi de principiile generale, psihologice şi mai ales sociale, care stabilesc un acord între clipa prezentă şi cele trecute şi viitoare. Sub unghiul caracterului, de pildă, noi nu vom urmări satisfacerea cu orice preţ a plăcerilor din clipa şi totu1 dat, ci satisfacerea tuturor intereselor, din toate clipele şi toate locurile, fără a contrazice interesele semenilor. Caracterul este, astfel, stăpînirea de sine în acord cu normele psihologice, sociale şi culturale. În multiplicitatea actelor noastre, el introduce o unitate, iar la schimbarea vremii adaugă o continuitate, statornicie. De aceea, omul de caracter este un om dintro bucată în raport cu sine însuşi, un om de cuvînt faţă de semeni şi un om de

ispravă sub unghiul producţiei, care rezolvă nevoile vieţii. La temelia sa stă disciplina familială şi socială pe de o parte, şi disciplina muncii, pe de altă parte.

O organizare asemănătoare, de natura sistematică, avem şi în cazul cunoaşterii. Reflectarea lumii în minte nu priveşte numai imaginea senzorială din locul şi momentul dat, ci şi ideea, care coordonează reflectările senzoriale ale clipei cu reflectările din toate clipele şi toate locurile. Aceasta, pentru a desprinde nu numai particularitatea şi specificitatea clipei, ci şi latura lor generală şi universală, care permite valorificarea experienţei trecute în slujba celei prezente şi viitoare.

Judecata, spun englezii, este cel mai bun compromis cu putinţă în locul şi momentul dat. De aici caracterul empirist al gîndirii lor, concretizat în principiul, „văzînd şi făcînd".

În schimb, Descartes a definit judecata ca aplicarea ideii la o situaţie dată. De aici, raţionamentul deductiv al gîndirii franceze.

Englezii nu sînt numai empirişti, ci şi raţionalişti, deoarece ei lau avut nu numai pe Bacon şi Locke, ci şi pe Newton. De aceea, judecata lor e şi deductivă, nu numai inductivă. Ea e şi raţională, nu numai empirică.

Francezii, pe de altă parte, nu lau avut numai pe Descartes, ci şi pe Condillac şi A. Comte, fiind şi ei atît empirişti, cît şi raţionalişti. Aceasta, chiar dacă în cazul lor raţionalismul, adică judecata deductivă, precumpăneşte faţă de empirism sau judecata inductivă. La englezi, pare a fi predominat empirismul.

Prin urmare, cunoaşterea nu e numai percepţie senzorială, ci şi interpretare raţională. Ea nu e numai „văzînd şi făcînd", ci şi „judecînd". Ea nu e numai reflectarea clipelor, ci şi a ordinei şi legităţii în dezvoltare a lumii, care integrează toate clipele cu ajutorul ideilor. Ea nu e numai lume prinsă cu simţurile; ci şi lume interpretată cu mintea. Ea nu e numai o reflectare senzorială, ci şi interpretare raţională. Ea e, în fond, o concepţie despre lume şi viaţă, în care ideile raţionale sînt sinteza percepţiilor senzoriale. Ea nu e numai *multiplicitate de percepţii*, ci şi *unitate de idei şi principii*.

La omul normal şi sănătos, cu integrare socială corectă, judecata empirică se îmbină cu cea raţională. De aceea, gîndirea sa este definită prin *integrarea* multiplicităţii senzoriale în *unitatea raţională* a concepţiei despre lume şi viaţă. La omul bolnav, această integrare a multiplicităţii senzoriale în *unitatea raţională* a concepţiei despre viaţă lipseşte. Mintea sa nu e un tratat, ci doar o

enciclopedie. Ea nu e o bibliotecă organizată, ci una destrămată. Omul bolnav are o multiplicitate de cunoştinţe fără o unitate de idei. De aici şi lipsa de adîncime a gîndirii sale. Precum tot de aci şi lipsa de măsură şi bun simţ. El judecă împrăştiat şi de unul singur, nu organizat şi în conformitate cu semenii, anume cu principiile elaborate în comun de toată lumea. În atari condiţii de dezintegrare mintală, el apercepe sau numai clipa senzorială, ori numai ideea raţională şi nu le poate conjuga împreună. Dereismul gîndirii sale nu e numai raţional, ci şi senzorial. El nu reflectă obiectiv lumea pe plan senzorial, deoarece nu poate integra percepţia în idei pe plan raţional. În atari condiţii, însăşi evoluţia sa mintală este compromisă. De aceea, dereismul nu înseamnă numai falsificarea reflectării senzoriale, ci şi falsificarea integrării ei raţionale, precum şi imposibilitatea de construire a concepţiei despre lume şi viaţă în dezvoltare.

Aceeaşi lipsă de integrare o găsim la omul bolnav şi în cazul caracterului şi sentimentului. Omul sănătos frînează o plăcere de moment pentru una mai mare şi de valoare din viitor. El este, astfel, capabil atît de inhibiţia plăcerii negative, cît şi de persistenţa în cele pozitive. El este un om cu stăpînire şi conducere de sine. El este un om dintro bucată şi de cuvînt, care aşează o ordine în manifestările sale şi le pune în acord cu normele sociale. El este un om careşi ia soarta în mînă şi o conduce. În opoziţie cu el este omul bolnav, care cade pradă tuturor tentaţiilor. El este o victimă a ispitelor şi nu un stăpîn al lor. Actele sale sînt o multiplicitate fără unitate şi o discontinuitate fără continuitate. Omul sănătos mintal şi onest social este un om echilibrat, cu scaun la cap. Omul bolnav şi necinstit este un om dezechilibrat, fără scaun la cap.

În consecinţă, sănătatea sufletească şi integrarea socială a individului în societate nu sînt definite numai prin realismul gîndirii, sentimentele de biopsihosociotonie şi încrederea în oameni şi viitor, care stau la baza adaptării pozitive a fiinţei la lume sub unghiul conservării şi dezvoltării ei. Ci ele sînt caracterizate şi prin procesul integrării lor în concepţia de viaţă şi conduită a persoanei, care stă la baza stăpînirii şi conducerii de sine, în conformitate cu normele sociale şi intelectuale ce condensează întreaga experienţă a omenirii. În opoziţie cu sănătatea sufletească este boala mintală şi transgresiunea socială, caracterizată prin gîndire dereistă, sentimente de vagobiopsihosociotonie, lipsa de încredere în viaţă, care duc la destrămarea gîndirii, sentimentelor şi acţiunii persoanei umane.

La temelia discriminării dintre sănătate, boală şi crimă stă totdeauna

conflictul, care poate fi izvor de sănătate sau boală, după cum îl învingem noi sau ne învinge el. Este cazul să observăm că în situaţia din urmă, victima poate fi nu numai individul, ci şi societatea. În acest mod, ajungem la deosebirea dintre boala mintală şi cea socială. Patologia mintală se înrudeşte cu cea socială, dar nu se confundă.

Conflictele nu apar atît între inteligenţă, sentiment şi caracter, pe de o parte, şi între procesul lor de integrare şi dezintegrare, pe de altă parte. Ci ele apar, în primul rînd, între conştient şi inconştient. De fapt, aceste conflicte reflectă, în primul rînd, neînţelegerile dintre structura psihologică, pe de o parte, şi infrastructura sa biologică şi suprastructura sa socială, pe de altă parte. Conflictele cele mai acute sînt, însă, între infrastructura biologică, cu înzestrarea ei ereditară, şi suprastructura socială, cu zestrea ei culturală, pe care structura psihologică nu le poate rezolva. De aceea, în loc de stăpînă a lor, ea ajunge victima lor. În acest mod, boala mintală, la fel ca şi crima, derivă din imposibilitatea eului psihologic conştient de a rezolva conflictele inconştiente dintre infrastructura sa biologică şi suprastructura sa socială.

După Freud, la temelia acestor conflicte stă procesul *refulării*. Acest proces defineşte *inhibiţia* diverselor instincte, care vin în contradicţie cu normele sociale. O dată aceste instincte inhibate, persoana caută să le şi uite. De fapt, pornirile inhibate nu sînt nici anulate şi nici uitate, ci doar aruncate în inconştient. Pe această cale naşte inconştientul refulat, de care conştiinţa nu vrea să mai ştie. Uneori, însă, această operaţie de inhibiţie a instinctelor ereditare de către normele sociale este făcută în fragedă copilărie, adică înainte de formarea conştiinţei, cînd normele sociale înseşi sînt inconştiente. Aceste inhibiţii sînt cele mai grave, deoarece de ele nu ne dăm seama şi astfel rezolvarea lor de către eul conştient este nespus de anevoioasă, dacă nu chiar imposibilă.

După Adler, conflictele nu sînt numai pe bază de refulare, ci şi pe temei de frustrare. La temelia lor nu stă inhibiţia, ci imposibilitatea persistenţei. Corpul nostru este, de pildă, prea mic, iar stăruinţa noastră de al face mai mare este cu neputinţă. În acest mod, naşte inconştientul frustrat.

Complexele Oedip şi Electra ilustrează conflictele generate de inhibiţie, iar cel de inferioritate arată pe cele de frustrare sau insucces al compensaţiei.

Inhibiţia sau refularea operează mai mult asupra pornirilor sexuale. În schimb, frustrarea priveşte mai mult amorul propriu şi rolul său social, care nu reuşeşte.

Cele două mecanisme de elaborare a caracterului şi personalităţii în

general, anume inhibiţia şi persistenţa, nu sînt statice, ci dinamice. De aceea, ele nu operează numai în spaţiu, ci şi în timp. Pe această cale apar conflictele de evoluţie, cînd adolescenţa, de pildă, nu poate fi clădită pe copilărie, iar maturitatea nu poate fi construită pe adolescenţă. Aceste conflicte caracterizează, de asemenea, intrarea individului în şcoală sau meserie, precum şi intrarea lui în altă familie, prin căsătorie. Ele intervin, apoi, în complexul de detronare al primului copil, ocazionat de apariţia celui de al doilea, precum intervine şi în cazul pensionării sau al pierderii unei poziţii sociale ridicate, pe care, din o seamă de împrejurări, nu o mai putem păstra. Tot aici intră şi procesul brusc de urbanizare a elementelor venite de la sate. În toate aceste cazuri este vorba de conflictele legate de inconştientul automatizat, asupra căruia a atras atenţia P. Janet.

Şi, în sfîrşit, alte conflicte privesc inconştientul biologic, prezent în o seamă de tulburări legate de trupul însuşi, anume de anomalii în circulaţia sîngelui, în procesele de metabolism etc. Ele privesc, însă, mai mult neurologia decît psihiatria.

MALADII EXTRAORDINARE, FĂRĂ LEZIUNI ŞI FUNCŢIONALE

Milenii dea rîndul nebunia a fost atribuită intervenţiei spiritelor rele în om, ea fiind, astfel, una cu îndrăcirea. Din aceste motive, tratamentul însuşi recurgea tot la intervenţia spiritelor, anume la ajutorul celor bune pentru a alunga pe cele rele. Din aceleaşi motive, bolnavul mintal era dus la preot, iar internarea sa era făcută la mănăstire. La mijlocul jumătăţii a doua a veacului trecut, Eminescu a fost tratat în acelaşi fel. Pentru al scoate pe dracu din om, preotul citea bolnavului rugăciuni şil punea să sărute crucea. Teoria era mitologică, iar terapia magică.

Dracul din om nu se speria de cruce. De aceea, paznicii completau rugăciunea cu bătaia, pentru a speria spiritul rău pe această cale. În veacul al XVIIIlea, această metodă a fost aplicată regelui Angliei însuşi, fapt care a fost dezbătut în Camera Comunelor care a venit cu prima legiuire împotriva acestor inumane metode. Dacă metoda magică a rugăciunii eşua, bolnavul era dus la închisoare, unde era pus în lanţuri şi supus unui tratament de frig şi înfometare. Probabil tot pentru a speria şi alunga diavolul din el. Cei care fac azi apologia

gîndirii magice este bine să se gîndească şi la această latură practică a ei, pentru aşi da seama de erorile posibile pe care această interpretare le poate ocaziona.

Doctorului Pinel îi revine meritul „eliberării" bolnavilor mintali din închisori. Tăierea lanţurilor în faţa lui Pinel a fost imortalizată de Géricault. Internarea lor în spital a deschis o nouă epocă, anume aceea a cercetării, interpretării şi tratării ştiinţifice. Din nenorocire cauza bolilor nu era cunoscută. Bolile mintale au fost, astfel, categorisite ca boli extraordinare. Tot ceea ce se putea spune despre ele era faptul că ele nu prezentau leziuni. De aceea, unii leau numit maladii fără leziuni. În atari condiţii ele nu puteau fi decît tulburări funcţionale, nu şi leziuni sau deformări anatomice. Anume, ele păreau să fie tulburări ale sistemului nervos.

PSIHIATRIE DESCRIPTIVĂ, ANALITICĂ ŞI TEORETICĂ

Descrierea simptomelor şi clasificarea boilor după gruparea simptomelor a constituit prima etapă a psihiatriei ştiinţifice, aşa cum ea se conturează în veacul trecut. Înainte de a şti ce anume sînt lucrurile în natura lor, trebuie să stabilim în prealabil o ordine a lor, spune Engels. E ceea ce psihiatria secolului trecut a făcut. Determinarea bolilor mintale a fost, astfel, numai în extensiune în raport cu clasificarea lor, operată în termeni de simptome proprii, specifice diverselor unităţi nosologice, şi, apoi, simptome mai mult sau mai puţin generale, comune mai multor boli. Ceea ce sa putut stabili pe această cale este doar faptul că bolile extraordinare, fără leziuni şi de natură funcţională, legate de sistemul nervos, păreau să fie, în fond, tulburări psihice, dependente de raportul dintre corp şi suflet, individ şi societate, instinct şi norme, conştient şi inconştient, conduită inferioară şi superioară, conştiinţă şi conduită, Sine, Eu şi SupraEu etc.

În ceea ce priveşte tratamentul de la început, el a fost cel farmacologic, de liniştire, dublat de tratamentul de odihnă, izolarea de mediul social şi familial, care au uzat boala. Sa susţinut şi exercitarea unor activităţi simple, dar productive, pentru a umple timpul gol al bolnavului şi ai da sentimentul creaţiei, pe care orice muncă productivă îl are. În plus, o seamă de medici practicau sugestia şi mai ales hipnoza, cu care Mesmer făcuse la sfîşitul veacului al XVIIIlea adevărate minuni. Din nenorocire, însă, minunile nu ţineau. Căci, după o lună, două, uneori chiar mai devreme, simptomele reapăreau. În fond, cu

piramidonul poţi suprima pentru un ceas, două, durerea dar nu poţi omorî microbul. De asemenea, nu poţi suprima cancerul sau ulcerul, care cer intervenţia chirurgicală. Dar, atari metode curative, în faza psihiatriei descriptive, nu au existat. Psihiatrii se mişcau pe teren necunoscut, deoarece natura bolilor, respectiv comprehensiunea factorilor lor determinanţi şi acţiunea lor nocivă, erau cu totul necunoscute.

O primă încercare de explicare etiologică a bolilor mintale a fost aceea a lui Charcot şi mai ales a lui Kraepelin, care scrie primul tratat sistematic de psihiatrie, ocupînduse de toate bolile. Charcot se ocupase mai mult de isterie, pe care reuşea, în parte cel puţin, să o vindece prin hipnoză. El atribuie bolile mintale procesului de degenerare. Teza degenerescenţei a fost luată ca punct de plecare şi de Rebreanu în *Ciuleandra*, iar Caragiale o validează în *O făclie de Paşti*, anume sub unghiul criminalului înnăscut, în cazul lui Gheorghe. La factorii endogeni, de ordin precumpănitor ereditari, Kraepelin adaugă şi pe cei exogeni, veniţi din mediul social. Dar, mecanismul eredităţii în acea vreme nu era cunoscut, iar diferenţierea factorilor sociali pe familie şi profesiune, structura economică şi socialpolitică, ca şi discriminarea dintre diversele trebuinţe biologice şi instincte biopsihosociale erau ignorate. Cu abordarea lor începe faza psihiatriei analitice. Ea aduce o determinare în comprehensiunea însăşi a bolii în termeni de analiză. De unde şi numele. De fapt, determinarea vieţii psihice nu e numai analitică, ci şi sintetică. Precum ea e şi cauzală şi prospectivă. În vorbire, de pildă, cuvintele determină ideea, iar ideea determină cuvintele. Efectul cuvintelor asupra ideii este mai mult de ordin cauzal, în vreme ce acţiunea ideii asupra cuvintelor este mai mult de natură prospectivă. La sfîrşitul veacului trecut, însă, sub influenţa concepţiei mecaniciste din ştiinţele lumii fizice se credea că sinteza nu e decît reversul analizei, iar prospectivitatea nu e decît o cauzalitate inversată. În atari condiţii, explicarea analitică şi cauzală era socotită, atît de către Freud, cît şi de către Janet, drept explicarea unică. Spre sfîrşitul vieţii lor, însă, ambii descoperă şi interpretarea sintetică şi teleologică, ce completează pe cea analitică şi cauzală. Psihiatria teoretică ulterioară va fi elaborată pe această cale, a completitudinii de determinare, pe care psihologia persoanei o va realiza. Lui Kretschmer, Sullivan, Murray, Ey, Eysenck etc., le revine meritul de a fi inaugurat noua şi ultima fază.

Psihiatria descriptivă, cu caracter clasificativ, a cuprins mai mult sau mai puţin toate bolile, aşa cum tratatul lui Kraepelin arată. Accentul de greutate a fost, însă, trecut pe maladiile grave, ilustrate prin demenţa precoce şi psihoza

maniacodepresivă.

În faza analitică cu caracter explicativ, întemeiată pe determinarea din comprehensiunea însăşi a bolilor, atenţia a fost focalizată mai mult asupra nevrozelor, nu a psihozelor. Freud se ocupă, la început, aproape numai de isterie, aşa cum ea apărea la „femeile păpuşă". În virtutea experienţei din timpul primului război mondial, privitoare la nevrozele cauzate de şocul obuzului, el descoperă şi nevroza de anxietate şi compulsiune. Janet se ocupă de isterie şi psihastenie, cauzată de ruperea balanţei emotive, în care rolul prim pare să-l aibă sistemul neurovegetativ, nu cel nervos central. Pe măsură ce patologia nevrozelor este adîncită, ei descoperă, însă, şi mecanismul de funcţionare al întregii vieţi psihice, în termeni de care discriminarea dintre sănătate şi boală este făcută. Nu este mai puţin adevărat că, în virtutea meseriei lor, ei ajung să vadă structura condiţiei umane mai mult sub unghiul dramei şi rebuturilor ei decît sub acela al laturii de epopee şi succes, pe care condiţia umană o înscrie. La o sinteză teoretică satisfăcătoare, care să cuprindă toate bolile, precum şi crima, în perspectiva sănătăţii mintale, sociale şi culturale, ei nu ajung.

Este, de asemenea, cazul să observăm că Charcot şi Kraepelin, iar la început chiar şi Janet, Freud şi Morton Prince, vor lucra mai mult cu datele psihologiei generale, elaborate analitic. În consecinţă, ei vor vorbi de boli ale percepţiei, memoriei, atenţiei, sentimentului şi voinţei. O sistematizare a lor face Ribot. Cu timpul, însă Janet, Freud, Adler şi Jung, precum şi Bleuler şi Adolph Meyer ajung la convingerea că bolile mintale nu afectează atît diversele funcţiuni şi stări elementare ale vieţii psihice, cît sintezele majore de conştiinţă şi conduită ale persoanei, luată ca întreg şi în raport cu societatea. Pe această cale, ei vor ajunge la o psihologie a persoanei, aşezînd o bună parte din fundamentele ei. În noua perspectivă, bolile mintale devin boli ale condiţiei umane, determinate de tranzacţia dintre individ şi societate sub unghiul culturii.

MALADIE, TEMPERAMENT ŞI BIOTIP

Factorii ereditari în etiologia bolii sînt scoşi în evidenţă de noile cercetări de ordin genetic, endocrinologic şi biotipologic făcute de Thomas Hunt Morgan, Watson, Crick etc.

Înaintea lor au adus lămuriri substanţiale asupra structurii biopsihogenetice a bolii cercetările lui BrownSequard, Gley, Parhon etc. asupra glandelor endocrine şi exocrine. Ei au făcut dovada că prezenţa hormonilor în sînge are un cuvînt esenţial de spus atît asupra biotoniei şi psihotoniei, cît şi asupra creşterii.

Kraepelin lega demenţa precoce de pubertate, atribuindo unor tulburări din organele sexuale. Alte tulburări apar la amurgul instinctului sexual în perioada premergătoare menopauzei. La unele femei, prezenţa acestor tulburări de ordin neurotic nu poate fi negată. Natura biochimică, endocrină şi exocrină a acestor tulburări nu a putut fi, însă, lămurită. Azi, ea e pe drum de a fi luminată.

Lumina cea mai substanţială a fost adusă asupra raportului dintre corp şi suflet, atunci cînd acest raport a fost studiat dinspre structurile majore ale temperamentului şi biotipului, iar nu dinspre relaţiile minore dintre celulă, senzaţie şi reacţie, cu care vechea psihofizică sa ocupat. Atenţia a fost, astfel, îndreptată asupra constituţiei corpului, care exprimă suprema sa sinteză. Cu aceste relaţii sintetice neam ocupat la biotipologie, unde am analizat teoriile lui Kretschmer şi Sheldon asupra raportului dintre sistemul nervos central şi cel neurovegetativ. Acest raport determină constituţia viscerală şi nervoasă, care are un cuvînt de spus asupra schizofreniei şi tuberculozei, pe de o parte, şi asupra apoplexiei şi psihozei maniacodepresive, pe de altă parte.

Nebunia circulară pare a fi o rupere a balanţei emotive, dependentă de mecanismul de activareaccelerare şi calmareîncetinire, operat de sistemul neurovegetativ în colaborare cu cel endocrin. Boala este, astfel, sub semnul diatezei algedonice de plăcere, neplăcere, biotonievagotonie, ce caracterizează activitatea. În schimb, schizofrenia, precum, poate, şi nevroza de anxietate şi compulsie au la bază o rupere a balanţei cognitive şi reactive, în care colaborarea dintre conştiinţă şi conduită este profund handicapată. Ea este operată de sistemul nervos central, care organizează şi planifică relaţiile persoanei cu societatea, sub unghiul bunăstării materiale şi spirituale. Constituţia displastică pare a avea un cuvînt asupra isteriei. La fel de semnificativă apare şi polaritatea masculinităţii şi feminităţii, descoperită de Mathes, dar încă insuficient elaborată. Lămurirea homosexualităţii va veni, după toată probabilitatea, pe această cale. Semnificativă e înţelegerea justă a Erosului. Nelipsită de importanţă, apoi, nu este nici evoluţia onto şi filogenetică, menită să lămurească hipodezvoltarea infantiloidului şi animaloidului, pe care criminologia lui Lombroso în parte lea anticipat, dar nu lea explicat.

INDIVID, SOCIETATE, CULTURĂ

Omul, cum spunea Aristotel, este o fiinţă socială şi culturală. Cu genul

mamifer el are în comun o bună parte din înzestrarea sa nativă. În schimb, trăsăturile proprii speciei sale depind mai mult de interacţiunea dintre el şi societate, în care cuvîntul greu îl are însuşirea moştenirii culturale.

O temelie ereditară au, desigur, şi trăsăturile specifice condiţiei umane. Operatorul lor, inteligenţa mai ales. Precum, fireşte, şi temperamentul. Nu este mai puţin adevărat că, şi în cazul lor, educaţia rămîne factorul decisiv. În ceea ce priveşte caracterul, el este aproape în întregime produsul ei. În consecinţă, dialogul dintre individ şi societate trebuie cercetat, în primul rînd, sub unghiul culturii. Aceeaşi interpretare este valabilă şi în cazul rebuturilor condiţiei umane, care sînt nebunia şi crima.

Vechea psihiatrie descriptivă, ilustrată de Charcot şi Kraepelin, şia îndreptat atenţia mai mult în direcţia eredităţii. Noua psihiatrie analitică, inaugurată de Janet, Freud, Morton Prince, A. Meyer, K. Jung, A. Adler, a focalizat mai mult educaţia. O sinteză a factorilor ereditari şi socialculturali apare în psihiatria de astăzi, clădită pe psihologia persoanei, care realizează completitudinea determinării.

1. *Familia*. Primul laborator al sănătăţii şi bolii mintale, precum şi al transgresiunii sociale, este familia. Acţiunea ei asupra caracterului şi factorilor emotivi este cu totul fundamentală. Dar, dacă cei şapte ani de acasă sînt piatra de temelie a caracterului, această piatră nu este totuşi unică, chiar dacă ea este cea principală. O acţiune hotărîtoare asupra personalităţii noastre are şi şcoala, precum are şi meseria, apoi noua familie, pe care o întemeiem etc.

Meritul de a fi explorat influenţa familiei asupra personalităţii şi bolii mintale revine psihanalizei. Dar, teza sa asupra influenţei primilor cinci ani asupra evoluţiei persoanei umane trebuie luată cu rezerva cuvenită. Sub semnul întrebării rămîne şi influenţa inconştientului, a factorului sexual din inconştient mai ales. Ca în stările psihopate şi mai ales în cele neurotice şi psihotice complexele din inconştient ajung să tragă mai greu în cumpănă decît luminile din conştiinţă, aceasta este adevărat. Dar, aceasta este excepţia, nu regula; boala, nu sănătatea. Că inconştientul este, apoi, numai raţional, aceasta e din nou o treabă îndoielnică deoarece inconştientul, aşa cum Freud însuşi recunoaşte în etapa a doua a psihanalizei sale, nu cuprinde numai factorii ereditari din Sine, ci şi pe cei socialmorali din SupraEu. Simpla mărturisire a complexelor şi procesul de vomitare a lor, sau procesul de *catharsis*, nu ajunge. Este nevoie de o restructurare a personalităţii, pe care, în cazul copilului, o încearcă şcoala. În această restructurare trebuie să restabilim sinteza dintre conştient şi inconştient,

Sine şi SupraEu, sub conducerea Eului conştient.

2. *Cea de a doua copilărie*. Spre deosebire de complexele Oedip şi Electra, generate de confuzia sentimentelor din familie, complexul de inferioritate este provocat mai mult de relaţiile interindividuale, care apar în momentul cînd copilul iese în stradă, intră în şcoală etc. Cu alte cuvinte, ele apar atunci cînd copilul iese din comunitatea de dragoste a familiei şi intră în comunitatea mai dură a dreptăţii, care stă la temelia şcolii, a fabricii, a statului etc. În familie, inferioritatea organică este compensată prin dragostea mai mare a părinţilor şi chiar a fraţilor. În şcoală şi fabrică, această dragoste este mai diminuată, iar cumpăna dreptăţii este simţită mai dur. În comunitatea de dragoste a familiei, dreptatea operează asupra dăruirii, care este o pornire centrifugală, cu caracter altruist. În comunitatea de dreptate a şcolii şi fabricii, balanţa dreptăţii frînează egoismul, care este o pornire centripetală, cu caracter egoist.

Complexele Oedip şi Electra privesc Erosul. Cel de inferioritate apasă Eul. Lupta dintre conştient şi inconştient este prezentă în ambele cazuri, dar în primele complexe inconştientul joacă un rol mai mare. În schimb, în triumful asupra complexului de inferioritate rolul prim revine conştiinţei, care organizează procesul compensării şi elaborează noul plan al vieţii.

3. *Inconştientul colectiv*. El este recunoscut şi de către Freud, dar fără săi acorde importanţa pe care io atribuie Jung. Că între ereditatea biologică şi condiţia noastră socialculturală există un anumit dezacord, aceasta este ceea ce toată lumea acceptă. Despre acest dezacord a vorbit şi Freud în cartea sa, privitoare la inconfortabilitatea culturii în general, a celei contemporane în special. Teza sa este, însă, mult exagerată, ca şi teza tuturor acelora care combat cultura contemporană, în frunte cu Tagore, Spengler, în bună parte şi Heidegger. Că un atare dezacord ar fi existînd şi între inconştientul nostru colectiv şi conştiinţa noastră de azi, nu este exclus. Dar, acest conflict se petrece în interioritatea moştenirii sociale a culturii însăşi, iar nu între conştiinţa şi ereditatea culturii transmisă prin gene, de care Jung vorbeşte.

Cît priveşte gîndirea simbolică, ea apare, desigur, în vis şi joacă rolul prim în artă. Ea are, de asemenea, un rol în gîndirea copiilor. În fond, simbolul nu este decît posibilitatea de a gîndi o idee abstractă în formula concretă. Prin urmare, el intervine în mod inevitabil atît în gîndirea primitivă, cît şi în aceea a copilului. Precum intervine şi în artă, în care gîndirea este, însă, predominant emotivă, nu raţională. Dar, aceasta nu înseamnează că visele noastre de azi, ale celor din cultura ştiinţifică din zilele noastre, sînt numai sub semnul gîndirii simbolice, nu

şi al celei discursive. Cu atît mai puţin pot fi aceste vise interpretate numai în termeni de arhetipuri primitive. În adevăr, în o seamă de vise intervine şi exprimarea directă a diverselor dorinţe refulate sau frustrate fără intermediul travestirii şi cu atît mai mult fără concursul arhetipului. Freud însuşi notează, de altfel, cazul unui regiment roman, care a visat pîine caldă, adăpost etc.

4. *Erosul pubertăţii*. După modesta noastră părere, faza anală şi bucală, de care Freud vorbeşte, nu are nimic dea face cu Erosul, iar caracterul ei este strict biologic. Erosul însuşi nu este, apoi, numai complementaritatea dintre masculinitate şi feminitate, ci şi tandreţea dintre părinţi şi copii, care nu are nimic dea face cu sexul. Prin urmare sexualitatea propriuzisă nu apare nici cu plăcerea mîncării, nici cu cea a eliminării. Precum ea nu apare nici cu tandreţea reciprocă dintre copil şi mamă. Ci ea apare numai o dată cu maturizarea organelor sexuale, care orientează fiinţa spre complementaritatea dintre masculinitate şi feminitate. Această orientare eterosexuală poate fi, desigur, trăită şi în faza autoerotică a onaniei. Precum un preludiu al ei îl găsim în faza narcisică, specifică adolescenţei. Dar, ambele faze sînt un preambul al celei eterosexuale. Că această fază reprezintă un *Sturm und Drang*, aceasta este adevărat. Dar, soluţiile finale ale acestei lupte nu sînt numai destrămarea, care intervine la un număr restrîns de cazuri, ci şi integrarea noilor porniri în formula socială şi culturală a personalităţii, care este regula. De aceea, Erosul propriuzis trebuie privit şi în perspectiva interpretării pozitive a lui Goethe, după care eternul feminin ne înalţă, nu numai sub unghiul rebuturilor sale, de care Freud sa ocupat, dar care nu sînt regulă, ci excepţie. În ceea ce priveşte aceste rebuturi este, însă, cazul să observăm că ele nu sînt generate de faza bucală şi anală, ci ele sînt legate de patologia relaţiilor erotice dintre părinţi, care, în unele cazuri, se repercutează şi asupra copiilor. Prin urmare, complexele Oedip şi Electra sînt produsul unei condiţionări sociale greşite, iar nu procese universale în evoluţia Erosului însuşi, cum Freud crede. Ele nu sînt creatoare ale ordinei socialculturale, ci produse ale acestei ordini, aşa cum cercetările lui Malinowski şi M. Mead arată. Ceea ce rămîne nociv în evoluţia Erosului este faptul că afecţiunea părinţilor faţă de copii trebuie controlată, iar tandreţea maternă şi paternă nu trebuie să fie un surogat al relaţiilor lor erotice tulburate. Cu alte cuvinte, copiii nu trebuie să cunoască relaţiile erotice dintre părinţi, iar părinţii, mama mai ales, nu pot săşi compenseze dragostea lor nereuşită prin revărsarea ei asupra copiilor.

5. *Meseria şi căsătoria*. După Pascal, ele sînt factorii determinanţi ai vieţii

noastre, asupra cărora hazardul decide. Afirmaţia sa e de două ori greşită. O dată, fiindcă factori decisivi în evoluţia personalităţii rămîn şi ereditatea şi familia în care ne naştem, apoi şcoala. A doua oară, ea e greşită, deoarece hazardul în viaţa noastră – chiar în căsătorie şi meserie – nu e totul, precum nu e nici măcar factorul prim. Aceasta, deoarece conştiinţa noastră, mai bine zis Eul nostru conştient, are şi el rolul său, care, în cazurile de evoluţie normală, este rolul prim. În cuvîntarea sa în faţa studenţilor de la Universitatea Cambridge din Anglia, N. Titulescu a spus că hazardul este scuza celor slabi şi creaţia celor tari. Adevărul e de partea sa, nu a lui Pascal.

Potrivirea în căsătorie şi meserie îşi are, desigur, rolul său. Asupra importanţei lor au scris nu numai cei care sau ocupat cu biologia, psihologia şi sociologia căsătoriei şi meseriei, ci şi scriitorii, care au dezbătuto atît în opera lor, cît şi în o seama de studii, cum sînt acelea din *Cartea căsătoriei*, editată de Keyserling. În plus, avem literatura ieftină despre „profesiunea de soţ şi soţie". Cu totul unilaterală rămîne şi cartea lui van der Welde, care sesizează numai biologia dragostei, nu şi psihologia şi sociologia ei. În schimb, lucrările lui Burgess, Cottrel, ca şi studiile lui Kretschmer din cartea lui Keyserling rămîn model de abordare a problemei sub unghiul completitudinii ei de determinare, considerată cu ponderea tuturor factorilor. Cert este că destinul nostru nu este făurit numai de prima şi a doua copilărie, cum Freud, Jung şi Adler au crezut, ci el este în egală măsura hotărît şi de meserie şi căsătorie. Deci, de factorii din actualitatea vieţii noastre, nu numai de cei îndepărtaţi, cum sînt ereditatea, primii ani din copilărie, şcoala sau eventual inconştientul primitiv de ordin colectiv. Meritul de a fi atras atenţia asupra factorilor din actualitatea vieţii noastre revine şi literaturii, filosofiei şi psihologiei existenţialiste. Dar, gîndirea existenţialistă a sesizat, la fel ca şi psihanaliza, de altfel, mai mult latura negativă, nu şi pe cea pozitivă; mai mult drama, prea puţin epopeea; mai mult rebuturile, prea puţin succesele; mai mult anxietăţile şi absurditatea, prea puţin încrederea şi bucuria de viaţă. O pondere justă în judecarea motivelor acţiunii umane, atît în perspectiva celor îndepărtate, cît şi a celor apropiate în raport cu drama sau epopeea, apare în lucrările profesorului Gordon Allport, fondatorul psihologiei persoanei.

Erosul în viaţă nu e totul. Precum totul nu e nici Eul, cu rolul său social. Importantă e şi bunăstarea spirituală ce se clădeşte pe cea materială. Sub acest unghi, problema primă este asigurarea bunurilor de consum, în speţă hrana, după care urmează imediat îmbrăcămintea şi locuinţa. După aceste bunuri de strictă

necesitate urmează cele de confort şi comoditate, cum sînt mobila, frigiderul etc. La ele se adaugă bunurile, care servesc arta şi ştiinţa, cum sînt cartea, radioul, televizorul etc. Realizarea tuturor acestor bunuri, ca şi modul de a ne întocmi bugetul, se conjugă cu personalitatea noastră. Adultul e agentul lor creator, iar copilul e obiectul lor de influenţare. Una este personalitatea unui om care trăieşte cu teama de a nu putea asigura hrana, locuinţa şi îmbrăcămintea familiei sale, şi alta a celui care duce o viaţă de lux şi huzur, cum a spus Thorstein Weblen.

6. *Cultura*. Raportul dintre bunurile de consum, confort, lux şi artă se schimbă în curgerea vremii. Omenirea merge de la bunurile de consum la cele de confort, pe care clădeşte pe cele de artă. De aceea, una este împărţirea bugetului în societăţile nedezvoltate şi alta în ţările industriale. Precum una este ea la un venit de o mie de lei pe cap de locuitor, şi alta la un venit de dublu, triplu sau împătrit. Meritul de a fi atras atenţia asupra acestor factori în dezvoltarea personalităţii umane revine cu precădere antropologiei, în frunte cu Boas, Thomas, Kroeber, Thurnwald, Malinowski etc. Importanţa aceloraşi factori asupra persoanei umane a fost scoasă în relief şi de către Toynbee. Contribuţii fundamentale au adus Freud şi Jung, iar o sinteză cuprinzătoare a factorilor socialculturali în formarea personalităţii umane apare în lucrarea lui Murray şi Kluckhohn, *Personalitate, societate şi cultură*. Pe această cale apar conflictele de ordin cultural, care pot avea urmări similare cu cele de ordin social, psihologic sau biologic.

Aceste conflicte pot privi evoluţia omului în una şi aceeaşi societate sau pot privi evoluţia societăţii însăşi.

În prima grupă intră conflictele legate de intrarea copilului în şcoală, de trecerea de la copilărie la adolescenţă şi de la adolescenţă la maturitate etc. La sfîrşitul vieţii sînt conflictele legate de pensionare. La fel de dureroase sînt pierderile copiilor, a celui unic mai ales. Stările de depresiune, aduse de aceste pierderi, pot să dureze tot restul vieţii.

În a doua grupă intră conflictele ocazionate de trecerea de la viaţa pastorală la cea agricolă şi apoi de la cea agricolă, cu caracter rural, la cea industrială cu caracter urban. Ele apar atît în *Dezrădăcinaţii* lui Barrès cît şi *În lumea dreptăţii* a lui BrătescuVoineşti, *Întunecarea* lui Cezar Petrescu etc.

Trecerea de la munca individuală, cu caracter global, care finisează obiectul confecţionat, la munca colectivă şi specializată din fabrică, ce nu are satisfacţia acestei finisări, a constituit obiectul criticii lui Chaplin, care a satirizat atît specializarea muncii cît şi mecanizarea ci. Astăzi este criticată automatizarea

însăşi. O critică similară apare în lucrările lui Spengler, Toynbee, L. Mumford, Heidegger etc. Nu este mai puţin adevărat că, în această privinţă, sa făcut foarte multă poezie şi sa uitat aportul substanţial la bunăstarea materială şi spirituală, adus de mecanizarea şi automatizarea producţiei industriale. În orice caz, după cel de al doilea război mondial toate ţările nedezvoltate se zbat pentru însuşirea civilizaţiei industriale.

PSIHOPATIE, NEVROZE ŞI PSIHOZE

Bolile mintale sînt tulburări ale sistemului nervos, aşa cum bolile organice sînt tulburări ale sistemului respirator, circulator etc. Dar, aşa cum în cazul bolilor de inimă, de pildă, vorbim de mai multe varietăţi nosologice, la fel vorbim de diverse boli şi în cazul sistemului nervos.

Cum bolile mintale sînt tulburările unuia şi aceluiaşi sistem, deosebirile dintre ele nu sînt aşa de mari. De aceea, unii psihiatri încearcă să vorbească de îmbolnăvirea generală a sistemului nervos, cu observaţia că această îmbolnăvire se individualizează de la om la om. Ei refuză, însă, împărţirea patologiei mintale în unităţi nosologice distincte. Ceea ce e, fără îndoială, o greşeală, deoarece există nu numai bolnavi, ci şi boli suficient de distincte, chiar dacă simptomele comune nu pot fi nici ele negate.

Bolile mintale nu se deosebesc numai după speţa lor ci şi după gravitatea lor. În atari condiţii, soluţia optimă a clasificării bolilor mintale rămîne combinarea celor două criterii. Deci, gruparea deodată a bolilor după gravitate şi speţă.

Criteriul gravităţii a dat discriminarea dintre psihopatii, nevroze şi psihoze.

Psihopatiile sînt tulburări, care se răsfrîng mai mult în conştiinţă decît în conduita ei, astfel, bolnavul are credinţa ca el le poate ascunde semenilor. Ele sînt o suferinţă interioară, ce nu răbufneşte în conduita socială. Fie sînt la mijlocul dintre sănătate şi boală şi pot afecta atît balanţa emotivă cît şi pe cea conativă, precum şi pe aceea dintre conştiinţă şi conduită. Ele pot apoi privi mai mult sexul sau Eul. Ele ocazionează tulburările erotice, cum sînt onania prea frecventă şi prelungită după 14–16 ani, înclinaţiile şi condiţionările perverse etc. Apoi, atitudinea narcisică a Eului, amorul propriu exagerat etc. Ele pot fi, de asemenea, dezvoltări exagerate sau anormale ale fricii sau mîniei, dînd anxioşii,

fricoşii, masochiştii sau agresivii, bătăioşii, turbulenţii etc. Şi, în sfîrşit, ele pot afecta supremaţia exagerată sau defectuoasă a valorilor sociale, care ne dau filistinii, avarii, ipocriţii etc. O expunere asupra lor fac Kahn şi Schilder, consideraţi ca autorităţi în acest domeniu. Psihopatologia sexului apare în lucrările lui KrafftEbbing, Havelock Ellis, iar în parte Freud.

În nevroze, tulburările din conştiinţă se răsfrîng şi în conduita socială, în aşa fel încît bolnavul îşi face imposibilă convieţuirea cu semenii în meserie. În psihoze, convieţuirea devine cu neputinţă şi în familie. În nevroze, tulburarea angajează mai puţin de jumătate din manifestările psihice, iar în rest conştiinţa îşi exercită acţiunea de controlare, stăpînire şi conducere de sine. În psihoze, tulburarea angajează mai mult de jumătate, iar conştiinţa pierde acţiunea ei de organizare şi planificare a conduitei. În cazul lor apare regresiunea sau cursul invers al evoluţiei. Boli funcţionale de ordin psihic, iar nu neurologic, sînt şi nevrozele, nu numai psihozele. Cum, însă, bolile cu substrat neurologic sînt mai acceptate de opinia publică, care le socoate mai puţin „ruşinoase", pentru a nu brusca condiţia psihologică a bolnavului şi pe cea socială a familiei, medicii au folosit expresia mai puţin peiorativă a nevrozei. În fond, îmbolnăviri ale psihicului, deci psihoze, nu nevroze, sînt şi ele, dar mai puţin grave. De aceea, familia este dispusă să creadă în sănătatea mintală a bolnavului, cu toate că convieţuirea lui cu semenii în meserie nu mai e cu putinţă.

La nivelul neurotic de îmbolnăvire avem isteria sau nevroza de conversiune, apoi nevroza de anxietate şi pe cea de compulsiune, cu caracter obsesional.

Strugurii sînt acri, spune vulpea în fabula lui La Fontaine. De fapt, ei sînt dulci şi vulpea nu ajunge la ei, iar pentru a nu recunoaşte condiţia ei de inferioritate, ea preferă să arunce vina pe situaţia exterioară. Atîta timp cît această substituire a unor motive supărătoare prin altele mai puţin jenante este făcută în mod conştient, avem doar o stare psihopată. În momentul cînd acest teatru faţă de semeni este crezut de persoana însăşi, atunci începe isteria. Pentru a evita situaţii supărătoare, persoana recurge uneori la o seamă de paralizii parţiale. De pildă, fata care iubeşte un băiat, dar este obligată de părinţi să ia pe un altul împotriva inimii şi voinţei ei, nu poate trece pragul noii case deoarece ia înţepenit piciorul. Ea este, de asemenea, capabilă să amuţească tocmai cînd trebuie să spună „da" în faţa instanţei matrimoniale. Cîntăreaţa, care nu e sigură de vocea ei, răceşte în seara cînd trebuie să cînte. Studenţii nepregătiţi la examen pretind că sînt timizi şi se emoţionează etc. „Preţioasele ridicule" ale lui Molière

vor să apară „femei savante”. Dacă talentul de poet nu e real, pentru a crede, totuşi, în el, purtăm plete etc. Isteria este caracterizată prin aceste mecanisme de apărare pe bază de travestire a motivelor jenante în motive nobile. De aceea, isteria de travestire sau conversiune este un teatru pe carel jucăm faţă de lume. La început, acest teatru este conştient. Cu timpul, însă, ne prindem atît de mult în el, încît teatrul devine a doua natură a noastră. *A fi sau a nu fi, aceasta este întrebarea*, a spus Hamlet. Dar raportul cel mai de seamă din viaţa noastră pe pămînt nu este atît acela metafizic, dintre existenţă şi nonexistenţă, cît mai ales acela practic, dintre noi şi lume, din interiorul existenţei concrete. Or din acest punct de vedere, întrebarea cea mai relevantă este aceea privitoare la raportul dintre *a fi* şi *a apare*. În cazul omului sănătos şi cinstit, existenţa şi aparenţa se contopesc. În cazul celui bolnav *aparenţa* ajunge să umbrească *existenţa*. Sîntem una şi dorim să fim alta. Sîntem mici, urîţi şi mediocri şi ne credem înalţi, frumoşi şi mai ales deştepţi. Alteori ne place să fim cel puţin altceva decît ceea ce sîntem. Sîntem oameni foarte de treabă şi la locul nostru, dar ne place ca lumea să ne creadă puţin ştrengari, ceea ce nu sîntem. Dacă sîntem întradevăr ştrengari, atunci ne place să apărem cît mai serioşi cu putinţă. În toate aceste cazuri, teatrul pe carel jucăm este menit să aducă o compensaţie a ceea ce nu sîntem, dar near place să fim. În fond, acest lucru se întîmplă cu fiecare, ceea ce nu e nimic rău. De aceea, bovarismul ţine de însăşi condiţia umană. Patologia apare doar atunci cînd măsura nu mai este păstrată, iar teatrul falsifică realitatea însăşi, aşa cum în cazul Doamnei Bovary se întîmplă. Precum se întîmplă şi în cazul lui Becky din *Bîlciul deşertăciunilor* de Thackeray, apoi în *Preţioasele ridicule* sau *Femeile savante* ale lui Molière.

În nevroza de conversiune, ne place să apărem altceva decît sîntem şi mai ales mai mult decît sîntem. În nevroza de anxietate ajungem să ne credem mai puţin decît sîntem. Pentru a preîntîmpina un examen, ajungem realmente să credem că nu sîntem în stare săl luăm, chiar dacă sîntem foarte bine pregătiţi. Sîntem, astfel, pradă tuturor temerilor şi ipohondriilor. De teama de a nu fi călcaţi de un automobil pe stradă, ajungem să nu mai ieşim pe stradă. Uneori, ne e teamă să nu ne cadă o cărămidă în cap. Alteori, ne e teamă că mîncarea de la un restaurant e otrăvită sau că, în orice caz, carnea, din capul locului, trebuie evitată din meniul nostru. *Salavin* al lui Duhamel ilustrează cazul.

În nevroza obsesională sau de compulsiune, nu mai putem scăpa de o seamă de ticuri nervoase sau idei fixe. Este cazul lui Lady Macbeth, care crede că mîinile îi sînt pline de sînge.

În nevroze, ne eliminăm din meserie, dar nu din familie. În psihoze, devenim imposibili şi în familie. În nevroze, îmbolnăvirea afectează un sector sau altul din personalitatea noastră. În psihoze este îmbolnăvită întreaga personalitate. În nevroze, fenomenul regresiunii nu apare. În psihoze, el apare. În nevroze, cenzura conştiinţei operează. De aici nevoia de deghizare şi travestire a dorinţelor refulate. Fata urîtă, care nu e curtată, nu va recunoaşte nicicînd acest lucru, şi va pretinde că dragostea e un lucru josnic şi de aceea nu acceptă curtea nimănui. În psihoze, cenzura conştiinţei nu mai operează. De aceea, o atare fată nu mai ezită să se dezbrace pentru a tenta bărbaţii.

Psihozele se împart în psihoza maniacodepresivă sau nebunia circulară şi în schizofrenie. În nevroza maniacodepresivă, avem dea face cu o rupere a balanţei emotive. În schizofrenie, avem dea face cu o rupere a balanţei de conjugare cognitivă şi conativă cu lumea. În primul caz, este îmbolnăvit sistemul neurovegetativ şi endocrin; în al doilea, este afectat cel nervos central. În primul caz, pierdem echilibrul dintre plăcereneplăcere, bucuriedepresiune, fericirenefericire. În al doilea caz, pierdem *simţul realităţii* şi confundăm dorinţele noastre cu realitatea însăşi. De aici autismul gîndirii noastre, care duce la delir şi halucinaţie. Delirul este o falsificare a gîndirii. Halucinaţiile sînt o falsificare a simţurilor înşile.

În cazul psihozei maniacodepresive, putem ajunge la o cădere în stările de depresiune, din care nu mai putem ieşi. În acest caz, evoluăm spre melancolia involutivă, caracterizată şi prin faptul că apare în jurul vîrstei de 45 ani. Psihoza maniacodepresivă ca atare poate apare şi la celelalte vîrste.

Schizofrenia, la rîndul ei, se împarte în demenţa simplă, hebefrenie, catatonie sau schizofrenie paranoidă. Demenţa simplă e faza prin care boala de obicei începe. În caz de agravare, ea se transformă în una sau alta din celelalte boli mai grave. În catatonie, avem stările de stupoare mintală, cu poziţii stereotipe ale corpului, urmate de scurte stări de excitaţie. Ea se aseamănă cu psihoza maniacodepresivă, dar lipsa de echilibru nu priveşte atît alternarea în zigzag a stărilor algedonice plăcereneplăcere etc., cît alternarea, tot în zigzag, stărilor de excitare şi calmare. Stările algedonice sînt reglate de sistemul simpatic şi parasimpatic. Cele de excitaţieindolenţă sînt controlate de sistemul de activare şi nonactivare reticulară din sistemul nervos central, anume din diencefal. Halucinaţia devine sindrom de bază în hebefrenie, iar în schizofrenia paranoidă acest sindrom se canalizează tot mai mult în direcţia megalomaniei sau paranoiei, în care avem alternarea stărilor de grandoare cu cele de persecuţie.

În paranoia propriuzisă, care apare după 40 de ani, acest delir de grandoare merge la o foarte mare sistematizare. Niculăiţă Minciună, judecătorul şi apoi avocatul din *În lumea dreptăţii* a lui BrătescuVoineşti, tînărul avocat din *Întunecare* a lui Cezar Petrescu reprezintă cazuri de schizofrenie. Macedonski pare a fi suferit de o schizofrenie paranoidă, de care nu a fost străin nici Mateiu Caragiale cu preocuparea sa de a stabili o heraldică a familiei sale, cu toate protestele tatălui său, care susţinea originea lor modestă de „plăcintari". Cazurile de psihoză maniacodepresivă în literatură intervin mai puţin.

În veacul trecut, boala cea mai frecventă părea să fie isteria sau *la grande maladie*, cum o numea Charcot. Dar, aceasta a fost o iluzie, cauzată de specificul clientelei bogate, care oferea în primul rînd atari cazuri. În momentul cînd asistenţa psihiatrică a fost generalizată şi aplicată şi straturilor de jos, nevroza de anxietate a luat locul isteriei. Ea e tematica primă a literaturii existenţialiste. În majoritatea cazurilor, această nevroză termină în schizofrenie, cum e cazul lui Leiba Zibal. În *Salavin* al lui Duhamel sau *Jude obscurul* al lui Hardy, avem evoluţia de la demenţa simplă spre hebefrenie etc. După unii psihiatri, după psihologia şi literatura existenţialistă mai ales, nevroza de anxietate singură ar echivala ca frecvenţă toate celelalte boli împreună. Dar, aceasta este o exagerare, care provine din faptul că unii psihiatrii, literaţi mai ales, cuprind în această nevroză şi pe cea obsesională, de compulsiune, precum şi diversele unităţi nosologice de natură schizofrenică.

SOCIOPATOLOGIA

Lombroso înclină să creadă că patologia socială se reduce, în final, la patologia mintală, iar anormal este geniul însuşi. În lumina psihologiei şi sociologiei contemporane, însă, ambele teze sau dovedit a fi greşite.

Patologia socială nu poate fi redusă la psihopatologie, deoarece societatea nu este o simplă sumă de indivizi, ci ea naşte din relaţiile lor de cooperare, conducere şi dezvoltare, care nu pot fi interpretate în termeni atributivi, de ordin personal, ci în termeni structurali, de ordin instituţional.

În ceea ce priveşte geniul, el este o ieşire din media aritmetică a curbei de variaţie, dar nu şi o ieşire din sănătate, deoarece inteligenţa şi talentul excepţional sînt o virtute, nu o boală. În boala mintală, apoi, victima este individul, în vreme ce în crimă, victimă ajung să fie semenii şi societatea însăşi.

De aceea, crima nu poate fi confundată cu nebunia, chiar dacă uneori ea se conjugă cu ea, fiind cerc secant, nu opus.

În boala mintală, individul este, în general, nu numai un neadaptat sau rău adaptat, ci şi un înfrînt. Înfrîngerea poate fi produsul frustrărilor sau urmarea refulărilor. În cazul lor, tirania normelor este prezentă, fie că ea este cu voinţa pacientului, cum este cazul în refulări, fie că ea este împotriva voinţei sale, cum este cazul în frustrări.

În schimb, în delicvenţă şi crimă, avem dea face cu revărsarea instinctelor peste normele morale şi sociale, care nu au reuşit să prindă rădăcini suficiente. Crima şi delicvenţa sînt, astfel, o insanitate morală şi socială, cauzată nu de frustrările şi represiunile operate de norme, ci de faptul că stăpînirea de sine, mijlocită de norme, e nesatisfăcătoare. În atari condiţii, răspunderea pentru fapte nu poate fi declinată. De aceea, pedepsirea este motivată. Pedeapsa este justificată şi pentru prevenirea altor crime. Prin urmare, ea e o măsură preventivă. În ceea ce priveşte închisoarea însăşi, ea trebuie să fie totdeauna o reeducaţie.

Minciuna şi înşelăciunea sînt primele delicte. În ordine de gravitate, urmează escrocheria, care este o înşelăciune mai gravă. În ambele cazuri, individul încearcă pe cît este posibil, să eludeze legea, operînd la marginea ei. În furt, apare încălcarea flagrantă a legii. De aceea declinarea răspunderii nu mai e cu putinţă şi, în consecinţă, individul face tot cei stă în putinţă pentru a nu putea fi prins. Din aceste motive, hoţii de buzunare, ca şi cei de instituţii, precum şi diverşi escroci au, în general, o inteligenţă normal dezvoltată. Escrocii de talie mai deosebită, cum a fost faimosul Manolescu, sînt chiar foarte deştepţi. Ei evită, de asemenea, crima, pentru a nuşi îngreuna situaţia în cazul că sînt prinşi şi condamnaţi.

Starea de lucruri se schimbă în cazul crimei. Ea este de multe feluri. Anume, ea poate fi de tîlhărie la drumul mare, sau de răzbunare. Ea poate fi, apoi, de ordin socialpolitic, iar uneori din cauză de nebunie. În primele două cazuri, inteligenţa este de obicei sub medie. În cazurile de nebunie, inteligenţa poate avea toate gradele de dezvoltare. În cazurile de crimă de ordin socialpolitic putem avea o inteligenţă superioară. Totul depinde de justificarea omorului, anume de faptul dacă este atacată o ordine socialpolitică dreaptă sau una abuzivă şi nedreaptă.

Patologia socială propriuzisă este caracterizată prin inegalitatea nedreaptă dintre oameni, prin inegalitatea, la fel de nedreaptă, dintre faptă şi răsplată şi

prin standardul scăzut al păturilor de jos şi veniturile mari şi nejustificate, ale celor de sus, prin lipsa de onestitate a presei şi conducerii, în care minciuna este prezentată ca adevăr etc. O indicaţie ne dă şi numărul mare al deţinuţilor pe nedrept condamnaţi etc. Nazismul şi fascismul au ilustrat această varietate a lor.

În veacul trecut, ca şi în antichitate şi celelalte veacuri, literatura a abordat mai mult crima. În veacul nostru, ea se ocupă mai mult de nebunie. Uneori, poate chiar mai mult decît trebuie. Nu lipsesc nici cazurile cînd boala mintală este prezentată ca o fază normală sau chiar superioară. Aceasta e, de pildă, cazul inversiunilor sexuale, a homosexualităţii mai ales. Dar aceasta este o vădită greşeală. Căci una este a înţelege omul bolnav, şi alta este a preamări boala.

PATOLOGIA CULTURALĂ

Atunci cînd relaţiile dintre individ şi societate sînt sub semnul nedreptăţii şi al minciunii, cu care ea este susţinută, patologia mintală şi socială ajunge să fie şi o patologie culturală. În cadrul acestei patologii culturale, omenirea nu mai luptă pentru mersul ei înainte, cu mai multă bunăstare materială şi spirituală, pentru toţi oamenii şi toate popoarele. Ci ea cade pradă destrămării, care duce la regresiune. Literatura absurdului, de care azi ţările din Apus fac atît de mult caz, ajunge uneori să fie o ilustrare a acestei patologii culturale.

Străină de această patologie culturală nu este nici pledoaria pentru aşazisa reîntoarcere la paradisul pierdut al vieţii din trecutul patriarhal, cu caracter agricol şi pastoral, în care contemplaţia înlocuieşte munca productivă, iar sărăcia este inevitabilă. Aparent, filosofia lui Tagore e plină de poezie. Dar această poezie a claselor bogate este totdeauna plătită cu mizeria nenorocită a claselor de jos, care mor de foame. Ori, arta nu este privilegiul unora, ci dreptul tuturor. Ea este şi trebuie să fie suprema expresie a condiţiei umane în dezvoltare, în care bunăstarea materială şi spirituală este dreaptă şi sub semnul armoniei sociale. Şi în care disciplina socială este nu numai liber consimţită, ci şi cu drag consimţită.

Arta nu este, desigur, perfecţiunea însăşi. Dar ea este mersul spre perfecţiune.

De aceea, aspectele absurde ale condiţiei umane sînt prilej de a le reduce şi nu ocazie de preamărire. Că veacul nostru a fost şi este foarte zbuciumat, e

adevărat. Că, este, poate, cel mai zbuciumat veac al istoriei, e probabil. Dar, în acest *Sturm und Drang* al secolului nostru, precumpănesc aspectele pozitive, nu cele negative.

Bibliografie

Bally, Ey, Eysenck, Matussek, Pichot etc., *Grundlagen und Methoden der klinischen Psychiatrie*, Springer, Berlin, 1963;

Delay, J., *Psychologie medicale*, PUF, Alcan, 1953;

Ey, H., *Études psychiatriques*, Brouwer, Paris, 1956;

Giljarowskij, W. A., *Lehrbuch der Psychiatrie*, Volk und Gesundheit, Berlin, 1960;

Healy, Bronner, Bowers, *The structure and meaning of psychoanalysis*, Knopf, N.Y., 1930;

Kretschmer, F., *Medizinische Psychologie*, Thieme, Leipzig, 1945, (traducere în lb. franceză, Payot, Paris);

Jaspers, K., *Allgemeine Psychopatologie*, Springer, Berlin, 1966;

Mărgineanu, N., *Psihologia persoanei*, Univ. din Cluj, 1944;

Schilder, P., *Medizinische Psychologie*, Springer, Berlin, 1924;

Schneider, K., *Psychopathologie*, Gruyter, Berlin, 1924;

Sullivan, H. S., *Conceptions of modern psychiatry*, Norton, N.Y., 1953.

CAPITOLUL XII

PSIHOLOGIA PERSOANEI

Psihanaliza, psihologia individuală, psihologia analitică, psihologia existenţialistă şi psihologia spiritualistă se ocupă cu *studiul introspectiv al conştiinţei şi inconştientului*, la care psihologia elaborată de Pavlov, Janet şi Watson adaugă *studiul extrospectiv al conduitei*. Cele două metode nu se opun, ci se întregesc reciproc.

Persoana umană nu este numai o structură psihologică, ci şi una biologică şi socială. *Psihologia biologică* şi *socială* aduc studiul acestor relaţii ale structurii psihice cu infrastructura ei biologică şi suprastructura sa socială.

Persoana umană nu este, apoi, statică, ci în dezvoltare. *Psihologia evolutivă* introduce această nouă dimensiune a timpului, care completează pe aceea a spaţiului, cu care sau ocupat curentele şi disciplinele de mai sus.

Structura biopsihosocială şi culturală a persoanei umane nu este, de asemenea, numai generală, ci şi specifică. Studiul acestei variaţii a făcut obiectul *psihologiei diferenţiale*. Şi, în sfîrşit, structura biopsihosocială şi culturală a persoanei umane nu este numai normală şi sănătoasă, ci şi bolnavă ori anormală.

Cu acestea din urmă se ocupă *psihologia anormală şi patologică*.

În toate aceste cazuri, natura biopsihosocială şi culturală a persoanei

umane a fost cercetară şi interpretată dinspre trunchiul ei în raport cu ramurile sale fundamentale, iar nu dinspre frunzişul proceselor mărunte, care a tras atît de greu în cumpănă în vechea *psihologie generală*, cu caracter metric şi experimental.

În atari condiţii completitudinea de cercetare şi interpretare a persoanei umane este satisfăcută, dar ea este realizată numai prin considerarea tuturor şcolilor şi nu prin una singură, oricare ar fi ea.

Psihologia persoanei încearcă această completitudine de cercetare şi interpretare.

Ea este întrezărită de William James în America, de Ribot în Franţa, de McDougall în Anglia şi de W. Stern, Koehler şi K. Lewin în Germania.

Primul curs de psihologie a persoanei este ţinut de Gordon W. Allport la Universitatea Harvard, la care a profesat şi W. James. Allport nu studiază numai cu McDougall, trecut între timp la Harvard, ci şi cu W. Stern, W. Koehler şi K. Lewin în Germania. Tot el publică şi primul tratat sistematic, care a rămas manualul standard timp de aproape trei decenii. Sinteza pe care el o încearcă se desfăşoară sub semnul ideilor lui James, a cărui catedră a ilustrato cu atîta strălucire. În adevăr, el studiază natura persoanei umane atît introspectiv cît şi extrospectiv, precum şi în raport cu infrastructura ei biologică şi suprastructura sa socială, văzute toate în dezvoltare. Precum şi ca împletire de generalitate şi diferenţialitate, sub unghi normal, anormal şi patologic. Al doilea curs de psihologie a persoanei este ţinut de Gardner Murphy la Universitatea Columbia, care puţin după aceea publică cel de al doilea tratat standard.

Cu Stern, Koehler şi McDougall studiază şi autorul acestor rînduri, precum şi cu Allport, Murphy şi Lewin. Lucrarea sa, *Psihologia persoanei*, apare la trei ani după tratatul lui Allport şi cu şase ani înaintea celui scris de Murphy.

Preconizată în formule unilaterale înaintea primului război mondial, psihologia persoanei a fost conturată ca sinteza completă şi astfel multilaterală între cele două războaie şi a fost, apoi, elaborată în condiţiuni mai precise şi sistematice după cel de al doilea război, cînd ea a devenit pivotul psihologiei teoretice şi principala cale de aplicare a teoriei psihologice în domeniul muncii, scolii, clinicii şi justiţiei.

De aceea, nu este nici o mirare că studiile şi lucrările apărute în această perioadă din urmă sînt, după estimarea făcută în raport cu documentarea ştiinţifică din *Psychological Abstracts*, de şase ori şi jumătate mai multe decît în perioada interbelică. Interpretările unilaterale, cu caracter mai mult sau mai puţin

clinic ori statistic, biologic sau social, ereditar sau educaţional, static sau evolutiv, diferenţial sau general, normal sau anormal şi patologic etc., au continuat, dar încercările de sinteză complexă şi multilaterală, considerată sub toate unghiurile de vedere, ajung să tragă mai greu în cumpănă. Aceasta atît în Statele Unite ale Americii, precum şi în Anglia, Franţa, Germania, Italia etc., ca şi în restul tuturor celorlalte naţiuni, cu contribuţii tot mai substanţiale. Desigur, atît în ceea ce priveşte lărgirea şi îmbogăţirea domeniului de cercetare, precum şi în ceea ce priveşte adîncirea sistemului teoretic de interpretare, sub semnul unei completitudini satisfăcătoare de documentare. Noile tratate de psihologie a persoanei dovedesc acest lucru. Varietatea de cercetare şi interpretare stăruie, dar unitatea din această varietate este mai convingătoare. Ea este în substanţială creştere.

Cercetarea şi interpretarea persoanei umane în raport cu infrastructura ei biologică şi suprastructura sa socialeconomică în perspectiva evolutivă, precum şi în conjugare continuă cu lumea în care omul trăieşte, ca şi întregirea reciprocă dintre generalitate şi specificitate, universalitate şi particularitate, cu continuitate şi discontinuitate în dezvoltare, ajung să fie azi trăsăturile comune ale tuturor tratatelor. Ceea ce mai diferenţiază aceste tratate este doar interpretarea statistică sau clinică. De fapt, chiar şi această diferenţiere e mai mult sub semnul întregirii reciproce decît sub acela al opoziţiei ireductibile, ce a caracterizat dezbaterile din trecut.

În cercetarea şi interpretarea statistică a naturii umane precumpăneşte instrumentul matematic. Acum, însă, el nu mai este limitat la studiul variaţiei şi covariaţiei sau corelaţiei, ci el valorifică şi analiza factorială, care permite şi o abordare a structurii persoanei umane, nu numai a variaţiei diverselor ei coordonate şi a corelaţiilor dintre ele, luate în mod iterativ, analitic. Deci, diferenţial, nu integral, aşa cum McCattell prea bine observă. Valorificarea acestui nou instrument precumpăneşte în tratatele lui R. McCattell, Eysenck, Guilford etc. Lui J. Piaget îi revine meritul de a fi introdus în studiul gîndirii umane şi logica matematică, pe care elevii săi o extind şi la celelalte aspecte ale persoanei umane.

În interpretarea clinică precumpăneşte organonul logic. Cum, însă, psihiatrii şi psihologii clinicieni sînt preocupaţi mai mult de valorificarea psihologiei persoanei în identificarea şi terapia bolii, explicitarea acestui instrument este prea puţin făcută, aşa cum tratatele lui Healy şi McFie Campbell arată. În tratatele mai noi, cum este acela al lui H. Murray, apare, însă, şi un

început de explicitare a acestui instrument.

Explicitarea ambelor organoane şi mai ales a întregirii lor reciproce apare în tratatele de sinteză a celor două drumuri de cercetare şi interpretare a naturii umane. Pe această poziţie se aşează tratatele profesorilor Allport, Lewin, Murphy, Lersch etc. În acest scop, Lewin îşi dă seama de insuficienţa organonului aristotelic şi încearcă să valorifice pe cel galilean, dar fără a putea contura cu suficientă exactitate reciprocitatea instrumentului logic şi matematic. Precizarea apare în tratatul lui Allport, dar ea se aşează mai mult pe opoziţia dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului, susţinută de Dilthey, Windelband, Spranger ş.a. În lucrarea noastră neam aşezat pe poziţii dialectice, pe care am încercat să le explicitam în *Natura ştiinţei*. Necesitatea interpretării logice a fost susţinută şi în cele două lucrări de psihologie matematică, *Psihometria* şi *Analiza factorială*.

În cele ce urmează, încercăm o discuţie asupra principalelor probleme din psihologia persoanei, aşa cum ea se conturează în ultimele 2–3 decade.

COEFICIENTUL DE PERSONALITATE

Spun şi magii, spun şi regii, că din toate cîte avem, personalitatea este binele suprem. Cuvintele încheie prima parte a capodoperei lui Goethe, care stă în pragul epocii contemporane. Gîndirea individualistă care se consumă sub semnul *Contractului social* al lui Rousseau se opreşte la această concluzie. Se uită, însă, faptul că marele poet şi gînditor a simţit nevoia de a scrie şi partea a doua a operei sale. În ea, el arată că fericirea umană poate fi realizată numai atunci cînd personalitatea se conjugă cu societatea şi este în slujba bunăstării materiale şi spirituale, pentru care oamenii, organizaţi în societate, luptă cu eficienţă mărita şi în condiţiuni de productivitate optimă. În adevăr, societatea umană nu este numai un cadru de depozitare a creaţiilor individuale, ci şi un factor de difuzare şi, prin aceasta, de amplificare a lor. Una este valoarea unei invenţii pentru o societate restrînsă, şi alta este generalizarea ei pentru întreaga omenire. De aceea, societatea nu este numai un cadru de acumulare, care nu participă la crearea bunurilor umane, ci şi un factor activ, cu caracter creator, ce participă la creşterea bunăstării materiale şi spirituale, pe care cultura o defineşte. Aceasta, cu atît mai mult cu cît azi cercetarea ştiinţifică şi creaţia de valori, pe care ea o mijloceşte, nu mai este legată de genii izolate, ca înainte, ci

de institute organizate în care colaborarea însăşi este condiţia esenţială a descoperirii.

În consecinţă, coeficientul de personalitate al omului nu depinde numai de inteligenţa şi cultura sa. Ci el depinde şi de integrarea sa socială pe care caracterul o defineşte. Cu alte cuvinte, el este întemeiat nu numai pe coeficientul de inteligenţă – atît de cunoscut de la Binet încoace –, ci şi pe cel de caracter, care se conturează şi el în ultima vreme. A trăi, de altfel, şi pentru alţii nu numai pentru noi, nu e numai un comandament social, cum credea A. Comte, ci şi o dispoziţie de la naştere, deci o înzestrare nativă, pe care dragostea din familie o ilustrează. Pe această dragoste clădim solidaritatea socială, altoind conţinutul ei, dobîndit prin educaţie, pe fondul ereditar al Erosului. Sîntem, în adevăr, fiecare nu numai noi, ci şi „jumătăţile" noastre din căsătorie, precum şi copiii noştri, apoi părinţii noştri, rudele şi prietenii noştri, tovarăşii noştri de clasă şi naţiune etc. Cu alte cuvinte, sîntem *fiinţe* cu *status social* şi *cultural*, cum aşa de bine a spus Aristotel, acum mai bine de două mii de ani!

Trecînd de la o exagerare la alta, unii spun că nu avem nevoie atît de inteligenţe, cît mai ales de caractere. Adevărul este că avem nevoie de inteligenţe cît mai bine cultivate şi de caractere cît mai bine închegate. Precum, fireşte, avem nevoie de cît mai multă stabilitate emotivă, reactivă şi chiar mintală. Adică de sentimente armonioase, care reglează şi coordonează adaptarea noastră activă şi pasivă la lume şi viaţă, la societate mai ales, sub semnul conservării şi dezvoltării optime. De aceea, la coeficientul de inteligenţă şi cultură, precum şi la cel de caracter, trebuie să adăugăm şi pe cel de stabilitate emotivă şi reactivă, care defineşte adaptarea şi dezvoltarea armonioasă, în virtutea căreia munca nu este o corvoadă ci un izvor de fericire, iar disciplina socială nu este autoritară şi impusă cu forţa, ci liber şi cu drag consimţită.

În consecinţă, la temelia coeficientului de personalitate stau coeficienţii de inteligenţă şi cultură, de caracter şi stabilitate emotivă şi reactivă, care definesc cele trei ramuri de bază ale structurii noastre biopsihosociale şi culturale.

Coeficientul de personalitate cu cele trei ramuri ale sale variază în raport cu înzestrarea de la naştere, cu posibilităţile educaţionale pe care etapa de cultură a societăţii respective le oferă şi cu pregătirea şcolară şi profesională a fiecărui individ în parte, în una şi aceeaşi societate, la una şi aceeaşi treaptă de dezvoltare a culturii.

Presupunem ţările dezvoltate, din care face parte şi ţara noastră. La acest grad de dezvoltare culturală urmărim constant variaţia coeficientului de cultură

în raport cu înzestrarea nativă a persoanelor, pe de o parte, şi cu pregătirea lor şcolară şi profesională, pe de altă parte. Avem persoane cu pregătire profesională necalificată, cu pregătire profesională calificată, cu pregătire profesională bazată pe şcoala secundară şi cu pregătire profesională superioară, care au la bază învăţămîntul profesional. În cadrul acestor patru mari grupe, avem deosebirile de înzestrare nativă, precum şi pe acelea de mai multă educaţie şi instrucţie, susţinute de o mai mare disciplină a muncii şcolare şi profesionale, de mai multă lectură particulară etc. Exprimarea acestor deosebiri în cadrul curbei de variaţie este mai anevoioasă, deoarece această curbă presupune omogenitatea şcolară şi profesională a populaţiei. Or, în condiţia de mai sus, ea nu poate să se apropie îndeajuns de curba teoretică de variaţie, elaborată matematic. În schimb, această exprimare poate fi făcută în cadrul ogivei lui Galton, care reprezintă gradul de dezvoltare a coeficientului de personalitate fără a considera frecvenţa populaţiei în raport cu ele, cum este cazul în curba de variaţie. Prin urmare, ea ne va da dezvoltarea personalităţii ca atare, aşa cum fig. 2 arată.

Fig. 2. Variaţia coeficientului de personalitate după pregătirea şcolară şi profesională.

Lombroso înclină să creadă că între geniu şi nebunie există o corelaţie. Dar teza sa era bazată numai pe observaţii fragmentare, de ordin individual, şi nu pe eşantioane de populaţie suficient de reprezentative pentru întreaga omenire. Ea considera, de asemenea, numai geniile psihopate, nu şi pe cele care reprezentau modele de împlinire sănătoasă şi armonioasă. Această greşeală o făcuse, de altfel, Lombroso şi atunci cînd a cercetat criminalitatea şi cînd, de asemenea, a stabilit atributele personalităţilor criminale fără să controleze dacă ele sînt diferite de acelea ale populaţiei normale. În momentul, însă, cînd Goddard şi alţii au studiat aceleaşi atribute şi la populaţia obişnuită, ei au constatat că cele mai multe din ele caracterizau şi această populaţie generală, nu numai pe cea specială a criminalilor. O infirmare similară a tezei lui Lombroso a fost stabilită şi în cazul geniului de cercetările lui Terman, care a arătat că elementele dotate au mai multe şanse de sănătate mintală decît cele normale sau subnormale. O corelaţie similară a fost stabilită şi între creşterea coeficientului de inteligenţă şi

a gradului de cultură, pe de o parte, şi, apoi, creşterea coeficientului de caracter, pe de altă parte. Prin urmare, coeficienţii de inteligenţă, caracter şi stabilitate emotivă şi reactivă, respectiv sănătate merg, în ansamblu, mînă în mînă. Maximum de patologie mintală îl avem la debilii mintali, nu la genii. Cu alte cuvinte, nebunia şi crima descresc pe măsură ce coeficientul de personalitate creşte, aşa cum fig. 3 arată.

Fig. 3. Raportul dintre coeficientul de personalitate, nebunie şi crimă.

Nebuni şi criminali, prin urmare, există la orice treaptă de dezvoltare a coeficientului de personalitate, dar proporţia de patologie şi criminalitate descreşte pe măsură ce coeficientul de personalitate creşte. Cu alte cuvinte, coeficientul de caracter, care exclude crima, şi cel de stabilitate emotivă şi reactivă, care diminuează patologia mintală, evoluează paralel cu coeficientul de inteligenţă şi cultură, apreciată după pregătirea şcolară, profesională şi de lectură particulară. Prin urmare dreptate a avut Socrate şi nu Lombroso.

În atari condiţii, întrebarea primă, care ne dă maximum de relevanţă şi semnificaţie în judecata unui om, priveşte coeficientul său de personalitate. Întrebarea a doua se referă la caracterul său pozitiv sau negativ, dependent de dezvoltarea normală, sănătoasă şi onestă sau de cea anormală şi bolnavă, adică tarată şi complexată din punct de vedere mintal şi turbulentă din punct de vedere social.

Grecii antici reprezentau vîntul, apa şi focul prin dansul dezmăţat al celor trei furii, iar întregirea reciprocă dintre Bine, Adevăr şi Frumos o simbolizau prin dansul armonios al celor trei graţii. Adevărul este că dansul dezmăţat al furiilor se aplică nu geniului, cum a crezut Lombroso, şi debilităţii mintale, care face cîrdăşie cu nebunia şi crima, aşa cum cercetările contemporane de patologie mintală şi criminologie arată. În adevăr, corelaţia dintre aceste trei tare ale omenirii este atît de strînsă încît aproape nu există debilitate intelectuală fără tulburare mintală şi incapacitate de integrare socială. În schimb, pe măsură ce coeficientul de inteligenţă şi cultură creşte, nebunia şi criminalitatea descreşte. Inteligenţa şi cultura nu rezolvă, desigur, nebunia şi crima. Ele le diminuează, însă, sensibil.

În ţările dezvoltate sa făcut foarte mult caz de „apusul culturii ocidentale”, preconizat de Spengler şi reiterat în parte şi de alţi gînditori. Elogiul primitivităţii la făcut Rousseau, iar creştinismul a ridicat la rang de dogmă „fericirea celor săraci cu duhul”. Tolstoi susţinuse fericirea omului „fără cămaşă”, iar o seamă de mişcări din zilele noastre adoptă o atitudine asemănătoare. Că civilizaţia contemporană are o seamă de probleme nerezolvate, aceasta e sigur. Dar că drumul bunăstării materiale şi spirituale trece prin cultura contemporană, bazată pe revoluţia ştiinţifică şi tehnologică este ceea ce, în final, recunoaşte şi Toynbee, care, de altfel, în monumentala sa lucrare de istorie a civilizaţiilor umane, este încă atît de mult influenţat de ideile lui Spengler.

Soarta este scuza celor slabi şi creaţia celor tari, spune N. Titulescu în cuvîntarea sa de la Universitatea Cambridge. Concluzia cuvîntării sale poate fi aplicată şi coeficientului de personalitate pozitivă sau negativă. În adevăr, adaptarea activă la lume, sub semnul dezvoltării continue a culturii umane, deci creaţia de bunuri materiale şi spirituale, care face posibilă luarea soartei în mîini, depinde atît de gradul de dezvoltare al personalităţii, cît şi de caracterul ei pozitiv sau negativ. În atari condiţii, fiinţele cu personalitate scăzută şi cu caracter negativ, de ordin patologic sau criminaloid, rămîne victima împrejurărilor şi a mediului. În schimb, indivizii cu personalitate cît mai bine şi armonios dezvoltată ajung să-şi ia soarta în propria lor mînă. De aceea, personalitatea şi libertatea, precum şi dreptatea, apoi bunăstarea materială şi spirituală, merg mînă în mînă. La indivizii cu personalitate redusă sau tarată, condiţiile externe, deci *necesitatea*, dau tonul, în vreme ce la personalitatea bine dezvoltată precumpăneşte *împlinirea*, cu care libertatea se identifică.

Acest raport dintre necesitate şi libertate se aplică şi evoluţiei socialeconomice şi culturale a omenirii. Cu cît cultura este mai dezvoltată, cu atît adaptarea pasivă, cu caracter de necesitate, cedează celei active, cu caracter de organizare şi planificare a propriului nostru destin.

Aceeaşi înlocuire a cauzalităţii externe cu cauzalitatea internă se consumă şi în evoluţia persoanei umane în curgerea vieţii sale. La început, soarta copilului este numai în mîna părinţilor. Ea continuă, apoi, să fie în mîna părinţilor şi a şcolii, care completează şi desăvîrşeşte instrucţia şi educaţia copilului în vederea meseriei. Profesiunea va însemna nu numai cîştigarea pîinii, ci şi libertatea de a decide singur asupra propriei sale soarte. Desigur, în înţelegere cu semenii şi în acord cu normele sociale şi morale. H. Spencer a vorbit despre antagonismul dintre individ şi stat. Dar, între individ şi stat relaţiile nu sînt de opoziţie, cum el

şi chiar Rousseau au crezut. Ci ele sînt de întregire reciprocă. De aceea, drumul spre personalitate trece prin ordinea socială. Altfel, legea junglei stăpîneşte, aşa cum Coeley afirmă. Iar drumul spre ordinea socială trece prin dezvoltarea personalităţii, singura în stare de disciplină liber şi cu drag consimţită. Desigur, în slujba Binelui, Adevărului şi Frumosului. De aceea, întregirea reciprocă dintre individ şi societate, în slujba bunăstării materiale şi spirituale, este şi rămîne treimea de bază a condiţiei umane, în termeni de care ea poate şi trebuie să fie definită. Asupra acestei întregiri reciproce insistă, în ultima vreme, atît *Teoria generală a acţiunii umane*, publicată de Parsons, Shills, Tolman, Allport, Shelden şi Kluckhohn în America.

Luarea soartei în mînă, cu scop de organizare şi planificare, este operată de conştiinţă. Ea este funcţiunea de bază a fiinţei umane, care o deosebeşte de celelalte animale. Conştiinţa nu e, însă, numai o *ştiinţă* despre lume şi viaţă, ci şi o *ştiinţă despre această ştiinţă*. Că o fiinţă e periculoasă sau nu, ştiu şi animalele. Cele superioare, în orice caz. Omul singur *ştie că ştie*. Această *dublă ştiinţă* naşte pe cale socială. De aceea, *ştiinţa despre ştiinţă* este şi o *conştiinţă*, aşa cum însuşi numele spune.

Această *conştiinţă* nu este un atribut al pretinsului „suflet", care este „substanţa" spirituală, ce se „ascunde" sub materie, cum Aristotel în concepţia sa dualistă despre lume şi viaţă – precum şi Descartes şi Kant – au crezut. Ci ea este un mod de conjugare cu lumea, care apare în virtutea organizării materiei în structuri tot mai bogate, complexe şi articulate la nivel fizic, apoi biologic şi, în final, socialuman, aşa cum materialismul dialectic susţine. În această organizare, celula are o structură de molecule, care, la rîndul lor, sînt structuri de atomi, ce nasc din structuri de particule. La rîndul ei, celula intră în ţesuturi, care fac parte din organe, ce fac parte din sisteme, între care, fireşte, este şi sistemul nervos. Anume atît cel neurovegetativ, care reglează procesele interne de metabolism, supuse legii homeostaziei, cu caracter de conservare, cît şi sistemul nervos central, care organizează şi planifică relaţiile de adaptare pasivă şi mai ales activă la lume, cu scop de conservare şi mai ales de dezvoltare a fiinţei umane în raport cu lumea. Conştiinţa este, astfel, produsul organizării complexe a creierului, pe de o parte, şi a structurii socialeconomice şi culturale, pe de altă parte. Creierul oferă *tiparele* gîndirii, voinţei şi sentimentelor umane în care structura socialculturală înscrie conţinutul ei. Creierul este, ca să folosim un limbaj matematic, *operatorul*, iar cultura este numărul din el. Creierul este *logica formală* a gîndirii, acţiunii şi sentimentului uman, iar cultura e *logica*

generală, care reprezintă materialul cu care ea operează. Creierul este *matriţa*, iar cultura e materia brută asupra căreia ea operează.

Unii au susţinut o separare totală între instrumentul formal şi materialul culturii, preconizînd, astfel, o interpretare a conştiinţei numai în termeni de organizaţie strict formală a matriţei, pe care creierul o reprezintă. Dar, aceasta este o greşeală, deoarece organul şi funcţiunea, precum şi conţinutul asupra căruia ele operează, se leagă.

În fond, o întregire reciprocă dintre matriţă şi material există chiar şi în operaţiile fizice de modelaj. Cu atît mai substanţială este ea în cazul modelării biologice şi socialuman. De aceea, nu e nici o mirare că şi în ştiinţă legătura organică dintre elaborarea ei formală şi cea materială este atît de pregnantă. Prin urmare, conştiinţa nu poate fi interpretată numai fiziologic şi psihologic, în raport cu instrumentul mai mult sau mai puţin *matricial* şi, astfel, *formal* al creierului, ci şi socialpsihologic şi cultural, în raport cu conţinutul material al moştenirii sociale, pe care cultura o reprezintă. Conştiinţa, de altfel, nu e numai un produs fatal al maturizării, ci un rezultat al procesului de instrucţie şi educaţie, deci de învăţare care se consumă în societate.

Judecată în această lumină, conştiinţa nu e liberul arbitru pur, care există în sine şi pentru sine, aşa cum în concepţia teologică şi metafizică a omului sa crezut. Ea nu e desprinsă, de asemenea, nici de structura biologică a creierului şi nici de structura socială a culturii, ci ea este doar suprema lor sinteză. Ea se clădeşte pe organizarea politriptică cu caracter ierarhic a materiei în lume, pe de o parte şi pe structura socialculturală, pe de altă parte. În momentul cînd vorbim, de pildă, conştientă este numai ideea, pe care dorim să o comunicăm, dar nu şi cuvintele şi literele, pe care le folosim în mod mai mult sau mai puţin inconştient, nu conştient. Prin urmare, în procesul vorbirii participă nu numai funcţiunea conştientă a cortexului propriuzis, care colaborează cu diencefalul, ci întreg creierul şi chiar corpul nostru cu cele cîteva zeci de miliarde de celule ale sale. De aceea, conştiinţa propriuzisă poate fi asemănată cu conducerea unei orchestre. Căci adevărata dirijare, ca orice conducere, este bazată tocmai pe această întregire reciprocă dintre conducători şi conduşi, pe care disciplina liber şi cu drag consimţită se bazează. Aceeaşi întregire reciprocă o constatăm şi în conducerea unei fabrici, armate sau a unui stat. În toate aceste cazuri, actul conducerii este total conştient numai în capul conducătorului, dar nu şi al celor conduşi. Din această conducere, lor le revine doar o parte regionalizată şi specializată, cu orizont limitat. Fabricarea nefericitei bombe atomice, folosită în

scop de război, a fost făcută fără ca muncitorii să ştie ceea ce lucrează! În atari condiţii, conştiinţa, pe plan intelectual cel puţin, nu se opune inconştientului, ci se clădeşte pe el. De aceea, unii au definit cultura ca ceea ce rămîne conştient după ce am uitat tot. Este, însă, cazul să observăm imediat că, după toată probabilitatea, nu am uitat nimic, ci totul a fost depozitat în inconştient. În conştiinţă rămîne numai sinteza supremă. Restul cade în seama centrelor nervoase inferioare, pe care conştiinţa se clădeşte. Aceste centre inferioare operează, însă, în serviciul ei, structurînduse în raport cu ţelurile ei şi anume în aşa fel încît aportul lor la conştiinţă să fie sub semnul realizării acestor ţeluri în condiţiuni de eficienţă optimă.

Judecată în această lumină, tendinţa unei anumite literaturi şi arte contemporane, cum este suprarealismul de pildă, de a limita literatura şi arta la exprimarea cît mai pură a laturii inconştiente din natura umană, este şi unilaterală şi greşită. Aceasta, deoarece o atare artă renunţă la însăşi chintesenţa condiţiei umane, anume la suprema ei sinteză, care este conştiinţa. Precum, ea renunţă şi la condiţia socială a conştiinţei, care nu poate fi redusă la fiziologie şi psihologie, deoarece este şi sociologie şi cultură. De prisos să mai spunem că acţiunea socială şi culturală a condiţiei umane nu se exercită numai asupra conştiinţei, ci în egală măsură şi asupra inconştientului, pe care ea se clădeşte. De fapt, el nu este numai biologic, ci şi psihologic, precum şi socialcultural. De aceea, arta nu poate realiza completitudinea de exprimare decît numai în perspectiva cercetării şi interpretării întregii condiţii umane. În fond, deosebirea dintre artă şi ştiinţă nu este legată de faptul că ştiinţa ar opera numai în conştient, iar arta numai în inconştient. Ci ea constă în faptul că ştiinţa focalizează conjugarea dintre om şi lume sub unghiul reflectării obiective a lumii în minte, pe care adevărul se construieşte, în vreme ce arta exprimă aceeaşi conjugare dintre om şi lume sub unghiul trăirii emotive, în perspectiva împlinirii armonioase a omului în lume, pe care frumosul o defineşte. Dar, suprarealismul şi teatrul absurd au uitat şi de frumos, nu numai de clădirea conştiinţei pe inconştient. Ele au neglijat, de asemenea, nu numai discursul cartezian, ci şi pe cel hegelian, pe care ştiinţa de azi se întemeiază. Precum se neglijează atît întregirea reciprocă dintre interpretarea intelectuală a lumii şi trăirea ei emotivă, cît şi complementaritatea dintre puterea de *expresie* şi *meşteşugul* ei. Or, în modelele oferite de Eschil, Shakespeare şi Goethe, precum şi de Eminescu, Blaga, Enescu şi Brâncuşi, găsim tocmai această întregire reciprocă dintre expresie şi meşteşug, dintre conştient şi inconştient, idee şi sentiment, pe care

acţiunea umană de realizare culturală se bazează.

De prisos să mai spunem apoi, că suprarealismul nu este, în fond, decît infrareism, deoarece el nu exprimă condiţia umană sub unghiul inimii şi al creierului, ci numai pe aceea sub unghiul formei şi sexului. În ea stăpîneşte nu atît logica inimii, de care Pascal a vorbit, ci lipsa totală a oricărei logici. Anume iraţionalitatea condiţiei umane, de care Nietzsche a vorbit şi pe care Freud, e adevărat, a susţinuto la începuturile gîndirii sale, dar nu şi în interpretarea sa de la sfîrşit de viaţă asupra lui Moise, în care completitudinea de determinare a condiţiei umane se bazează tocmai pe funcţiunea de sinteză a Eului, care întregeşte *Sinele biologic*, de ordin ereditar, cu *SupraEul* social de ordin cultural.

COEFICIENTUL DE INTELIGENŢĂ

În psihologia germană dintre cele două războaie sa făcut foarte mult caz de opoziţia dintre aşanumita psihologie academică, elaborată de catedrele de psihologie, pe de o parte, şi caracterologia susţinută de o seamă de persoane mai mult dinafara acestor catedre, pe de altă parte. Psihologia academică ar studia numai funcţiunile intelectuale, accesibile cercetării experimentale cu exprimare metrică şi interpretare matematică, de ordin analitic şi cauzal. În schimb, caracterologia ar aborda caracterul, împreună cu emoţiile, care scapă cercetării experimentale şi metrice, dar sînt accesibile intuiţiei. După unii, această intuiţie ar opera direct în esenţa naturii umane, considerată în totalitatea ei. Acesta este cazul psihologiei fenomenologice, inspirate din Husserl. După alţii, ea ar opera numai asupra sentimentului, care constituie tematica de bază a artei. Acesta este cazul lui Klages. După alţii, cum este Max Scheler, ea ar opera şi în cazul voinţei, care cade în seama eticii şi politicii. Şi, în sfîrşit, după Dilthey şi Spranger, intuiţia nu ar fi decît prinderea sintetică a fiinţei umane, care stabileşte acţiunea întregului asupra părţilor sale, avînd un caracter prospectiv, de ordin teleologic. Dar, această opoziţie dintre inteligenţă, sentiment şi voinţă, este nu numai lipsită de temei ontologic, – deoarece cele trei moduri de conjugare ale fiinţei cu lumea se întregesc reciproc –, ci ea este în defect şi pe plan logic şi epistemologic. Aceasta, deoarece intuiţia din capul locului nu poate trece peste inducţie şi deducţie, analiză şi sinteză, cauzalitate şi finalitate, ci ea operează prin ele şi nu alături de ele, aşa cum întreaga evoluţie a ştiinţei contemporane arată. Întradevăr, ştiinţa de azi nu poate fi redusă la discursul cartezian, de ordin

analitic şi cauzal, cu interpretare strict matematică, deoarece ea cuprinde şi discursul hegelian, de ordin sintetic şi teleologic, cu interpretare logică. Anume ea se clădeşte pe întregirea reciprocă dintre aceste două instrumente de cercetare şi interpretare a ordinei şi legităţii în dezvoltarea lumii, care este atît o compunere cantitativă cît şi una calitativă. De aceea, ştiinţa operează atît analitic, dinspre părţi înspre întreg, cît şi sintetic, dinspre întreg înspre părţi. Precum ea operează şi dinspre trecut spre prezent şi dinspre viitorul proiectat de prezent înspre prezentul însuşi.

Această opoziţie dintre psihologia experimentală şi metrică a funcţiunilor cognitive şi caracterologia sintezelor majore de ordin afectiv şi volitiv a fost susţinută şi de psihologia clinică. Anume de psihanaliză, psihologia individuală şi psihologia analitică, apoi de psihologia existenţialistă, precum şi de o seamă de psihologi clinicieni. Dar, opoziţia e depăşită şi din acest punct de vedere, deoarece tulburările psihice nu afectează numai caracterul şi sentimentele, ci şi inteligenţa. Pe de altă parte, cele două lucrări fundamentale ale lui Spearman şi Thurstone asupra inteligenţei, bazate pe analiza factorială, nu mai încearcă explicarea analitică a inteligenţei prin senzaţii, percepţii, reprezentări şi idei, cum a fost în mecanica psihică a lui Herbart sau în sinteza chimică cu salt calitativ la Wundt. Ci ei abordează calităţile inteligenţei însăşi, pe care Spearman le atribuie unui singur factor, G, iar Thurstone mai multor factori de grup. Din acest motiv, atît Eysenck, cît şi Cattell, precum şi Stephenson şi, apoi, Guilford introduc, în tratatele lor de psihologie a persoanei, şi inteligenţa. Ei nu se mai ocupă, însă, de frunzişul senzaţiilor, percepţiilor şi reprezentărilor, care au constituit unicul material de studiu al vechii psihologii experimentale dinaintea primului război. Ci ei se ocupă de inteligenţa însăşi. În fond, chiar psihologia experimentală a funcţiunilor cognitive de la Wertheimer, Koeffka, Koehler etc., încoace valorifică metoda sintetică, de ordin configuraţionist şi nu pe cea analitică, cu caracter asociaţionist.

În mentalitatea obişnuită a omului de pe stradă, se susţine, de asemenea, că avem nevoie de caractere, nu de inteligenţe, pledînduse, astfel, pentru judecarea oamenilor numai în funcţie de cinstea şi bunăcredinţa lor, nu şi în funcţie de priceperea şi cultura lor. Dar, acest argument este prea ieftin pentru a fi luat în seamă, deoarece, sub unghi ştiinţific, nu afirmăm nici un adevăr subtil, dacă spunem că avem nevoie atît de inteligenţă, cît şi de caracter. Precum avem nevoie şi de stabilitate emotivă şi reactivă, recte sănătate psihică, definită prin simţul realităţii, simţul măsurii şi simţul comun.

De aceea problema inteligenţei este una din problemele de bază ale psihologiei persoanei, alături de aceea a caracterului şi stabilităţii emotive şi volitive. Inteligenţa este instrumentul operativ, care luminează adaptarea noastră activă la condiţiile noi ale vieţii. Caracterul este însă organizarea motivelor şi scopurilor, care stau la baza acţiunii noastre, iar emoţiile şi sentimentele sînt mecanismul de reglare, control şi îndrumare a acestor motive şi ţeluri.

Trei sînt problemele pe care inteligenţa umană este chemată să le rezolve. Una este reflectarea cît mai exactă şi obiectivă, adică problema adevărului. A doua este perfecţionarea şi adîncirea acestei reflectări prin integrarea cunoaşterii senzoriale în cea raţională. A treia este completitudinea cunoaşterii, care trebuie să acopere toate problemele vieţii.

În ceea ce priveşte reflectarea lumii în minte, pe care adevărul se clădeşte, este cazul să observăm că ea nu este numai senzorială şi astfel empirică, ci şi raţională şi astfel abstractă. Prima reflectare o au şi animalele, a căror putere de percepţie senzorială este, uneori, chiar superioară celei umane. În schimb, reflectarea a doua, de ordin raţional, o are numai omul. Prima prinde numai aparenţa senzorială a evenimentelor şi obiectelor; cea de a doua pătrunde şi în structura lor interioară, în raport cu ordinea şi legitatea în dezvoltare a lumii. Reflectarea senzorială este schimbătoare şi astfel înşelătoare, deoarece seara toate pisicile, de pildă, sînt cenuşii. Cea de a doua este constantă şi temeinică, deoarece natura însăşi a diverselor obiecte şi fenomene este stabilă şi permanentă. Reflectarea senzorială prinde varianta; cea raţională se străduieşte după invarianţa acestei variante, care izvorăşte din ordinea însăşi, pe care structura acestor evenimente şi lucruri o exprimă. Simţurile prind, de pildă, numai culorile. Doar inteligenţa merge şi la cauzele lor, anume la lungimea undelor, care le determină. Culorile sînt infinite la număr, dar undele optice sînt aceleaşi şi doar lungimea lor variază. Numărul corpurilor din natură este infinit. Ele pot fi însă interpretate prin referire la elementele componente, care sînt aproximativ o sută. Simptomele bolilor sînt foarte diferite şi variază de la oameni la oameni. Cauzele lor sînt, însă, mult mai reduse la număr şi aproximativ aceleaşi la toţi oamenii. În acest mod, paralel cu obiectivitatea reflectării creşte şi operativitatea ei.

În această reflectare raţională a lumii în mintea noastră, cunoştinţele nu mai rămîn unele lîngă altele, ci ele intră unele întraltele. Ele nu mai sînt juxtapuse, ci intrapuse. Ele nu mai sînt o simplă multiplicitate, ci au şi o unitate. Ele nu mai sînt enciclopedice, ci devin tratat ştiinţific. Ele nu mai sînt fotografii

din diferitele momente ale vieţii, ci portret, care exprimă întreaga viaţă. Cu ochii prindem doar obiectele şi evenimentele, care sînt infinite la număr şi deci de necuprins. Cu mintea prindem ordinea şi legitatea în dezvoltare a lumii, care stăpîneşte toate obiectele şi toate fenomenele. Raţionalitatea este, astfel, firul Ariadnei, cu care ne conducem în labirintul faptelor fără teamă de a ne pierde.

Ea este sistemul de referinţă, în termeni de care interpretăm totul.

Pentru a prinde această ordine şi legitate în dezvoltare a lumii, care stă la baza adevărului raţional, avem la dispoziţie trei drumuri: unul este acela al judecăţilor comparative din extensiune, al doilea este acela al judecăţilor analitice şi sintetice din comprehensiune şi al treilea este acela al judecăţilor cauzale din evoluţie.

În cazul judecăţilor din extensiune, comparăm singularele între ele înseşi şi stabilim ordinea lor de clase în termeni de deosebiri şi asemănări. În virtutea acestei ordini, ceea ce spunem despre o clasă afirmăm despre toate singularele şi invers. Economia de cunoaştere este realizată pe bază de inducţie şi deducţie, după cum ceea ce susţinem despre singular asertăm şi despre general, şi invers.

În cazul judecăţilor analitice şi sintetice din comprehensiune, ne ocupăm de singularul însuşi, anume de structura sa, dependentă de modurile de integrare a părţilor în întreg şi de acţiunea întregului asupra părţilor. Acest întreg nu derivă, însă, atît din asemănarea părţilor sale, ci din modurile lor de conjugare, care fac posibilă întregirea lor reciprocă. În atari condiţii, la temelia acestor judecaţi nu mai stau principiile logice de identitate, contradicţie şi terţiul exclus, ci legile dialectice, bazate pe interconexiunea universală. Inima şi plămînii nu se aseamănă, *dar se leagă*, întreginduse reciproc în unitatea funcţională a organismului cu scop de adaptare, conservare şi dezvoltare. Aceste legături sînt definite prin funcţiunea părţii în întreg, anume prin *rostul* sau *semnificaţia* ei. Din teorie a asemănărilor şi deosebirilor, logica devine, astfel, o teorie a semnificaţiilor din interconexiune.

Ordinea de clase din extensiune operează în termeni de *specificitate*, de la speţă, şi *generalitate*, de la gen, şi este bazată pe *asemănări* şi *deosebiri*, care nu se leagă. Ordinea de organizare din comprehensiune, care defineşte structura particulelor în atomi, a atomilor în molecule, a acestora în celule etc., operează în termeni de *particularitate*, de la parte, şi *universalitate*, de la Universul însuşi, în care intră toate treptele intermediare de organizare a materiei şi energiei. Operativitatea este obţinută pe bază de *universalizare*, în virtutea

interconexiunii şi a semnificaţiilor ei.

Logica lui Aristotel sa oprit numai la aceste două categorii de judecăţi. La cele evolutive ea nu a ajuns, deoarece concepţia sa despre lume era statică, sub semnul repetării. În ştiinţa şi logica din zilele noastre însă, judecăţile de bază sînt tocmai cele din dezvoltare, care integrează pe primele două cu ajutorul legăturii cauzale dintre trecut, prezent şi viitor. Economia sau operativitatea cunoaşterii este, de astă dată, obţinută atît pe bază de dezvoltare a deosebirilor şi asemănărilor, cît şi pe bază de *dezvoltare* a interconexiunilor din curgerea vremii.

Aceste judecăţi extensive, comprehensive şi în dezvoltare, care mijlocesc economia cunoaşterii pe bază de asemănări şi deosebiri, pe de o parte, şi interconexiune cauzală cu semnificaţie, pe de altă parte, luate ambele în dezvoltare pot acoperi numai o parte a cunoaşterii, în care se face specializarea, precum ele pot acoperi întreg orizontul, care este obiectul culturii generale. Cum, însă, ordinea şi legitatea în dezvoltare a lumii izvorîte din interconexiunea însăşi, specializarea trebuie să meargă mînă în mînă cu cultura generală şi invers. De aceea, reflectarea cît mai obiectivă a lumii este cu atît mai eficientă cu cît ea este mai completă.

La temelia adevărului stă, astfel, atît reflectarea obiectivă a cunoaşterii empirice, de ordin senzorial, cît şi reflectarea obiectivă a cunoaşterii raţionale, de ordin abstract, precum şi completitudinea lor. Căderea mărului din pom, pe care toată lumea o observă, este o reflectare senzorială. Interpretarea ei prin legea gravitaţiei lui Newton este o reflectare raţională. Bolnavul simte doar durere. Precum el are şi alte simptome senzoriale. Medicul, în schimb, vede cu mintea ceea ce bolnavul nu apercepe cu simţurile. Anume, el identifică cauze de ordin biofizic, biochimic şi mai ales biologic, precum şi psihologic, social şi economic. El ia, de asemenea, în considerare gradul de dezvoltare culturală a bolnavului la epoca culturală dată. Pe drumul acesta, al cunoaşterii raţionale, el ajunge, însă, nu numai la o pătrundere în adîncime a orizontului senzorial, ci şi la o lărgire a sa. Cu alte cuvinte, reflectarea sa senzorială şi raţională este sub semnul completitudinii de determinare.

Opusul cunoaşterii obiective, care satisface exactitatea, este cunoaşterea subiectivă, accesibilă erorii. Bleuler a numito dereistă, alături cu drumul. El a socotit că ea este specifică numai schizofreniei, pe care el atît de amănunţit a studiato. De fapt, această cunoaştere subiectivă este comună tuturor bolilor mintale. Precum ea este, în parte cel puţin, comună şi crimei. Apoi, fireşte,

debilului mintal. Dar, în acest caz, vorbim nu numai de cunoaştere *dereistă*, ci şi de cunoaştere *infrareistă*, precum şi de una *suprareistă*, apoi, *pre* şi *postreistă*. Unii văd în om numai stomacul şi sexul, comune cu animalul. Ei uită că şi aceste porniri biologice, în cazul omului, nu sînt în afara structurii sale psihice şi sociale. Acesta este cazul cunoaşterii infrareiste, în care Rabelais, uneori şi Voltaire şi chiar A. France, alunecă. O reiterare a tezei apare la Hemingway, care nu vrea decît „să mănînce şi să se culce" cu femeia pe care o iubeşte. Interpretarea Erosului de către D. H. Lawrence nu e nici ea departe de această teză. Alţii, în schimb, văd omul numai de la stomac în sus, limitîndul la inimă şi creier. Aceasta a fost teza Evului Mediu, care stăruie la Corneille şi la alţi scriitori „moralişti". Ea ilustrează gîndirea suprareistă. Marcel Proust este în neostoita „căutare a timpului pierdut", ca şi cînd trecutul ar fi totul în viaţa omului. E cazul gîndirii prereiste. Alţii văd numai viitorul şi uită însemnătatea trecutului. E cazul gîndirii postreiste.

În acest proces de reflectare senzorială şi raţională a lumii în minte sub semnul completitudinii, cuvîntul greu îl are societatea, nu individul. De aceea, realismul cunoaşterii noastre nu este numai o problemă de biologie şi psihologie, ci şi una de sociologie. Precum el este şi o problemă de cultură, deci de antropologie şi istorie. În adevăr, elaborarea reflectării raţionale nu este numai opera individului, ci şi a societăţii. De fapt, reflectarea raţională, cu care ştiinţa se ocupă, este, în primul rînd, produsul moştenirii sociale, pe care limbajul o transmite. De aici şi legătura indestructibilă dintre gîndire şi limbaj. Noi gîndim, în adevăr, nu numai cu experienţa noastră, ci cu experienţa omenirii întregi. În cazul culturii minore a comunităţii săteşti, gîndirea socială trage mult mai greu în cumpănă decît cea individuală. În această privinţă, *Povestea vorbei*, aşa cum Anton Pann a întocmito, precum şi povestirile lui Creangă constituie dovada. Ţăranul nostru – la fel ca şi acela al lui Reymont din Polonia, Tolstoi din Rusia, Hardy din Anglia, Hawthorne din America etc. – gîndeşte în „tiparele" satului său şi cu „ideile" satului său din aceste tipare, pe care diversele proverbe le reprezintă.

Judecată în această lumină, evoluţia omenirii, aperceputǎ sub unghiul cunoaşterii, este o continuă lărgire de orizont şi o continuă adîncire a ideilor şi principiilor, care interpretează ordinea şi legitatea sa în dezvoltare. În acest mod, ea este şi o continuă bătălie pentru completitudine.

După toată probabilitatea, lărgirea orizontului merge în progresiune geometrică, în vreme ce adîncirea mijloacelor de interpretare se consumă doar în

progresiune aritmetică. În adevăr, volumul cunoştinţelor noastre de azi, comparate cu acelea din *Iliada* şi *Odiseea*, pe de o parte, şi din opera lui Aristotel, pe de altă parte, este înmiit mai bogat. De aici şi extinderea enciclopediilor de cultură generală, care ajung azi la 36 volume. Aceste enciclopedii sînt, apoi, completate de cele de specialitate. După ele vin tratatele, revistele etc. Publicăm azi, întro singură zi, mai mult decît a scris toată antichitatea la un loc. În schimb, tratatele de interpretare raţională, de ordin logic şi matematic, pot fi încă comparate cu acelea ale lui Platon şi Aristotel. Eficienţa cunoaşterii noastre de azi rezultă tocmai din această uriaşă economie pe care o facem în interpretarea raţională a orizontului înmiit mărit al cunoaşterii empirice. Ea derivă din faptul că Universul este Cosmos, nu Chaos, ordine şi legitate în dezvoltare, nu lipsă de ordine şi legitate. Fenomenele sînt, poate, infinite la număr. Legile sînt, însă, finite şi puţine la număr. Dar, ele nu sînt unele lîngă altele, ci unele într-altele. Ele nu sînt simpla multiplicitate, ci o unitate în multiplicitate cu continuitate în discontinuitate. Ele nu sînt, de asemenea, fixe, ci în evoluţie. La fel ca şi lumea de altfel.

La orizontul restrîns al cunoaşterii din societatea primitivă, interpretarea fenomenelor a fost prin forţele supranaturale, concepute ca spirite nemateriale. Aceasta este gîndirea mitologică cu aplicaţiile ei magice, care mai stăruie încă în ţările nedezvoltate sau în păturile necultivate din cele dezvoltate.

La orizontul mărit al ştiinţei antice, locul spiritelor a fost luat de „ideile" lui Platon şi „substanţa" lui Aristotel. Interpretarea magică a cedat celei metafizice. Spiritele veneau şi plecau din corpul material, după bunul plac, aşa cum legendele din Biblie arată. Ideile se sudau cu corpul însuşi, fiind substanţa sa. Adică *deus ex machina*, ce se ascundea în trup şil făcea să fie ceea ce este, să difere de altele şi să aibă unitate în multiplicitate şi continuitate în discontinuitatea dezvoltării. Corpul varia, ideile nu, căci ele înseşi erau deasupra variaţiei din spaţiu şi a evoluţiei din timp. Cu alte cuvinte, ele erau generale, universale şi eterne.

La orizontul incomparabil lărgit al ştiinţei moderne, al celei contemporane mai ales, ideile generale, universale şi eterne, de ordin metafizic, au fost înlocuite cu cele de ordin dialectic. Ele afirmă întregirea reciprocă dintre concret şi abstract, individuaţie şi generalitate, particularitate şi universalitate, salt şi dezvoltare din ordinea şi legitatea în dezvoltare a lumii însăşi. Metafizica interpreta varianţa totală a fenomenelor prin invarianţa totală a ideilor atemporale şi aspaţiale. Ştiinţa contemporană cercetează varianţa mai mare sau

mai mică a faptelor prin invarianţa mai restrînsă sau mai dezvoltată a ideilor sub unghiul teoriei care exprimă ordinea şi legitatea în dezvoltare a lumii. Cu ideile sale absolute, atemporale şi aspaţiale, metafizica a aperceput lumea ca o simplă *totalitate* de singulare. Cu ideile sale supuse variaţiei şi evoluţiei, ştiinţa contemporană o interpretează ca o *totalitate* cu în *tot* în dezvoltare. Caracterologia lui Theofrast este sub semnul ideilor metafizice, cu ajutorul cărora el *descrie* şi *clasifică* structura psihologică, fără a recurge la analiza ei biologică, la sinteza ei socială şi la dezvoltarea ei în curgerea vieţii. Romanul modern este sub imperiul ideilor ştiinţifice, cu ajutorul cărora el *analizează* structura psihologică în termeni de infrastructură biologică şi o *interpretează* în termeni de suprastructură socială, luate toate în evoluţie.

Nu este mai puţin adevărat că marile capodopere ale omenirii sau aşezat totdeauna pe poziţiile realismului biopsihosocial şi cultural, chiar şi atunci cînd interpretarea lor a fost mai mult metafizică decît dialectică, aşa cum este cazul lui Eschil în *Prometeu*. Cu atît mai mult sînt pe poziţia realismului biopsihosocial şi cultural Shakespeare şi chiar Cervantes, apoi Racine, Molière, Goethe etc. În romanul şi drama contemporană, completitudinea acestui realism este şi mai pregnantă, chiar dacă unele drame şi romane păstrează interpretarea romantică, altele pe cea impresionistă ori expresionistă etc. Aceleaşi afirmaţii pot fi făcute despre Eminescu, Blaga şi Rebreanu, deoarece ceea cei uneşte este mai pregnant decît ceea cei desparte. Exagerările de ordin unilateral rămîn mai mult neajunsul talentelor mărunte, în vreme ce sintezele majore, sub semnul completitudinii, constituie privilegiul talentelor deosebite.

Judecată în acest sistem de referinţă, care satisface completitudinea de determinare a adevărului în dezvoltare, evoluţia nu este nici ea o simplă succesiune discontinuă de creaţii absolute şi, astfel, solipsiste, pe care am ilustrato prin simpla înşirare de litere diferite, gen

$$a, b, c\ldots$$

Ea nu e nici o simplă repetare a aceloraşi teme, cu acelaşi orizont de cunoaştere şi aceleaşi mijloace de interpretare, dar filtrate prin temperamente diferite, gen

$$a_1, a_2, a_3\ldots$$

Ci ea este o împletire de continuitate şi discontinuitate în dezvoltare, pe bază de integrare, care duce la un orizont tot mai larg de cunoaştere, cu mijloace

de interpretare în continuă dezvoltare, gen

În concepţia statică a lumii antice a stăpînit schema de la mijloc. Interpretarea ei este sub imperiul ideilor statice, invariabile în timp şi spaţiu, precum şi perfecte. Adică la fel ca şi Pallas Athena, care iese gata făcută din capul lui Zeus.

În concepţia dialectică, în dezvoltare, a gîndirii contemporane stăpîneşte împletirea dintre continuitate şi discontinuitate în evoluţie, cu orizont de cunoaştere în neostoită lărgire şi cu mijloace de interpretare tot mai perfecţionate şi eficiente. Precum şi mai operative. Deci, sub semnul productivităţii optime.

Cercetarea şi interpretarea modelului antic, în care lumea este apercepută ca o pluralitate de singularităţi juxtapuse şi postpuse, este pe bază de judecăţi comparative în extensiune, în termeni de deosebiri şi asemănări. Logica lui Aristotel le ilustrează.

Cercetarea şi interpretarea modelului în dezvoltare, care stă la baza ştiinţei contemporane, este făcută pe bază de judecăţi analitice şi sintetice cu legătură cauzală şi prospectivă în curgerea vremii, în termeni de interconexiune generală şi universală. Logica dialectică le materializează.

În primul caz comparăm singularele între ele şi construim ordinea lor de clase în extensiune, pe bază de deosebiri şi asemănări.

În al doilea caz studiem comprehensiunea structurii *b*, de pildă, atît în mod analitic, deci în raport cu infrastructura părţilor ei componente, reprezentate prin literele *a*, precum şi în mod sintetic, ca parte din întregul mai mare, pe care suprastructura *c* o reprezintă. De asemenea, studiem dezvoltarea structurii însăşi pe bază de conexiune cauzală şi prospectivă.

Judecăţile comparative din extensiune studiază deosebirile şi asemănările dintre singulare, fiind, astfel, o determinare costructurală, în termeni, de specificitate şi generalitate.

Judecăţile analitice şi sintetice din comprehensiune cercetează structura în raport cu părţile ei componente şi cu întregul din care face parte, fiind, astfel, o determinare infra şi suprastructurală în termeni de particularitate şi universalitate.

Judecăţile în dezvoltare, care integrează pe primele două, introduc studiul structurii în raport cu pre şi poststructura, în termeni de cauză şi efect.

Judecăţile comparative duc la ordinea de clase a singularelor, în vreme ce

judecăţile analitice şi sintetice din comprehensiune stabilesc ordinea de compunere a lumii. Adică organizarea materiei şi energiei în structuri tot mai bogate, complexe şi articulate la nivel fizic, biologic şi socialuman, cu scop de conservare şi dezvoltare, în condiţiuni de eficienţă optimă.

Evoluţia ontogenetică reproduce, *grosso modo*, pe cea filogenetică. În virtutea acestui fapt, persoanele cu inteligenţă şi cultură mai puţin dezvoltate se vor mulţumi cu descrierea şi clasificarea singularelor pe bază de asemănări şi deosebiri, în vreme ce persoanele cu inteligenţă şi cultură dezvoltată se vor angaja în analiza şi sinteza ordinii şi legităţii în dezvoltare a lumii. Descrierea şi clasificarea operează static şi la suprafaţă, în vreme ce analiza coboară în adîncime, sinteza urcă în înălţime, iar înlănţuirea cauzală din curgerea vremii se întoarce în trecut şi anticipă viitorul.

COEFICIENTUL DE CARACTER

Cu o conjugare între obiect şi subiect, deci între individ şi lume, avem dea face şi în cazul caracterului, dar această conjugare nu este sub unghiul reflectării obiective a lumii în mintea noastră. Ci ea este sub imperiul acţiunii şi în vederea bunăstării materiale şi spirituale, în condiţiuni de cooperare socială, pe bază de libertate individuală şi dreptate socială. Prin urmare, activitatea creatoare de bunuri materiale şi valori spirituale nu este numai individuală, ci şi socială. Aceasta, deoarece eficienţa optimă a acţiunii umane poate fi obţinută numai pe calea cooperării sociale. Zece indivizi, luaţi separat, nu puteau vîna un urs şi nu se puteau apăra de atacul animalelor sălbatice. În schimb, ei reuşeau să facă acest lucru prin colaborare. În condiţiunile tehnologice de azi, o mie de muncitori dintro întreprindere organizată produc, de fapt, cît zece mii de lucrători izolaţi din trecut.

Caracterul defineşte această cooperare socială a individului în vederea realizării bunăstării materiale şi spirituale optime, în condiţiuni de eficienţă şi operativitate maximă. Prin urmare, el ţine seama atît de nevoile individului, cît şi de acelea ale societăţii şi defineşte întregirea lor reciprocă în vederea producţiei şi productivităţii maxime a bunurilor materiale şi a valorilor spirituale.

Conjugarea acţiunii umane cu cea socială în vederea bunăstării materiale şi spirituale maxime, în condiţiuni de eficienţă optimă, este sub semnul regulilor, pe care normele morale şi legile juridice le exprimă. Prin urmare, acţiunea

omului de caracter nu este nici sub semnul pornirilor sale de moment şi nici sub imperiul oportunismului social din locul şi momentul dat, ci ea este în raport cu normele morale şi sociale, pe care omenirea lea elaborat în curgerea istoriei sale. Dar, raportul dintre individ şi societate nu este unul de antagonism, cum Spencer afirmă în *Individul împotriva Statului* sau Rousseau chiar în *Contractul social*. Ci el este unul de întregire reciprocă. Aceasta, deoarece drumul spre personalitate trece prin societate, iar disciplina socială liber şi cu drag consimţită poate fi clădită numai pe personalitate. În consecinţă, bunăstarea materială şi spirituală poate fi realizată, în condiţiuni optime, numai prin întregirea reciprocă dintre individ şi societate sub imperiul normelor sociale şi morale, care o reglează.

Condiţia primă a acţiunii sociale a individului este stăpînirea de sine, care mijloceşte *omul dintro bucată*. Pentru a realiza această unitate de acţiune, persoana umană nu se poate lăsa pradă trebuinţelor ei biologice şi instinctelor sale psihologice, cum sînt amorul propriu şi sexul ori frica şi mînia. Ci ea trebuie să exercite o stăpînire a lor, atît sub unghiul organizării sale optime, în vederea unei eficienţe maxime, cît şi sub unghiul regulilor sociale, pentru a nu interfera cu interesele celorlalţi semeni. Această stăpînire de sine este exercitată de conştiinţa sa în raport cu normele sociale, pe care cu toţii le *conştiim* şi le respectăm.

Această stăpînire şi conducere de sine, menită să asigure unitatea din multiplicitatea actelor noastre, nu este numai de moment, deci statică şi în spaţiu. Ci ea e în dezvoltare. Ea nu e sub semnul continuităţii depline, care duce la osificare şi anchilozare. Precum ea nu e sub acela al schimbării totale, care neagă continuitatea. Ci ea e sub imperiul continuităţii, care stăpîneşte discontinuitatea schimbărilor şi asigură statornicia actelor noastre în succesiune.

Omul de caracter este, astfel, şi un *om de cuvînt*, pe care te poţi baza.

Atît stăpînirea de sine, cît şi conducerea în curgerea vremii trebuie să fie în conformitate cu normele morale şi sociale. Căci ea nu trebuie să contravină nici cu stăpînirea şi conducerea de sine a semenilor noştri şi nici cu interesele majore ale societăţii însăşi. De aceea, caracterul nu defineşte numai stăpînirea şi conducerea de sine în raport cu individul. Ci el defineşte şi întregirea reciprocă dintre stăpînirea şi conducerea persoanei în cauză, pe de o parte, şi stăpînirea şi conducerea de sine a semenilor, pe de altă parte. El defineşte, astfel, însăşi întregirea reciprocă dintre libertatea individuală şi dreptatea socială în slujba bunăstării materiale şi spirituale a individului şi a societăţii. Libertatea exprimă

stăpînirea şi conducerea de sine a individului, iar dreptatea socială asigură legea convieţuirii ei cu celelalte, pe care armonia socială se clădeşte.

În consecinţă, la temelia caracterului stă atît stăpînirea de sine, care asigură unitatea de acţiune a *omului dintro bucată*, cît şi conducerea de sine în curgerea vremii, care face posibilă *statornicia* în *schimbare a omului de cuvînt*, precum şi respectarea normelor sociale, pe care se clădeşte cinstea şi bunacredinţă.

La temelia stăpînirii şi conducerii de sine în acord cu normele sociale stau inhibiţia şi persistenţa. *Inhibiţia* este aplicată modalităţilor de satisfacere a trebuinţelor biologice şi a instinctelor psihologice, care contrazic atît stăpînirea de sine, cît şi conducerea ei în timp, precum şi normele sociale. Ea se întregeşte cu *persistenţa* sau stăruinţa în a respecta atît regulile stăpînirii şi conducerii de sine, precum şi normele sociale. Prin urmare, caracterul nu însemnează suprimarea însăşi a instinctelor, cum Evul Mediu a crezut, ci punerea lor în acord cu stăpînirea şi conducerea de sine, pe de o parte, şi cu normele sociale, pe de altă parte. El nu înseamnă să nu mănînci, să nu faci dragoste ori să nu stăpîneşti bunuri, cum o seamă de secte religioase în mod fals au crezut. Ci el presupune să te bucuri de viaţă sub toate unghiurile, dar fără să opreşti pe alţii să facă acest lucru. Şi, desigur, fără săţi pierzi stăpînirea şi conducerea de sine, disciplina muncii, ordinea vieţii etc. Organizarea vieţii nu urmăreşte să restrîngă bucuriile vieţii, ci să le intensifice şi înmulţească. De aceea, caracterul nu cere sacrificarea plăcerii de viaţă ca atare, adică austeritatea cu orice preţ, ci doar sacrificarea unor plăceri mai mici, care frizează arbitrarul şi supără semenii, pentru satisfacţii mai mari, care respectă propria demnitate a Eului şi nu supără semenii. *Om sînt şi nimic din ceea ce este uman numi este străin*, au spus strămoşii noştri. Dar, fericirea noastră va fi şi mai mare atunci cînd, pe înzestrarea biologică a trebuinţelor şi instinctelor, altoim o seamă de noi nevoi, cu noi plăceri sociale şi spirituale, cum sînt mesele în comun, hainele potrivite şi frumoase, locuinţa confortabilă şi agreabilă, operele de artă, posibilităţile de instruire şi călătorie etc. De aceea, caracterul nu se construieşte numai de la inimă în sus. Ci el cuprinde şi stomacul şi sexul. Precum el cuprinde şi capul. Apoi, desigur, societatea în care trăim şi bunăstarea materială şi spirituală pe care ne trudim să o înfăptuim. El este soarta omului luată în mînă şi condusă în raport cu învăţătura omenirii. El este disciplina personală, familială şi socială. Precum el este şi disciplina muncii, care duce la bunăstarea materială şi spirituală. El este fericirea optimă şi nu inhibiţii fără rost sau persistenţe absurde fără raţiune. El este bucurie de viaţă şi nu anxietăţi stupide sau agresiuni inutile

şi dăunătoare. El este libertate cu dreptate, plus bunăstare, nu constrîngere şi privaţiune. El este viaţă luminată, nu privire întunecată. El este, de fapt, organizarea raţională a motivelor şi ţelurilor în viaţă, care ne duce la fericire.

Bunăstarea materială şi spirituală nu se poate clădi în vînt, cum anumite grupuri de tineri anarhişti din Apus doresc, refuzînd munca. Ci ea se construieşte numai prin disciplina muncii creatoare de bunuri şi valori în condiţiuni de cooperare socială cu eficienţă optimă. De aceea, disciplina muncii este şi rămîne însăşi piatra de temelie a caracterului, pe care armonia familială şi socială se clădeşte. Căci fericirea în viaţă nu se clădeşte numai pe dezvoltarea armonioasă, dar unilaterală, a personalităţii psihologice a lui *Faust*, ci pe disciplina muncii în comun, cu randament şi eficienţă maximă, pe care *Frau Sorge* o ilustrează.

1. *Egoismaltruismsocietalism*. Egoismul este singura bază a societăţii, spune Le Dantec în cartea sa cu acest titlu, în care gîndirea cu caracter individualist îşi găseşte suprema expresie. Dar, atunci cum explicăm lipsa de ezitare a părinţilor de aşi sacrifica propria lor viaţă pentru odraslele lor, pe care o întîlnim şi la animale, nu numai la om? Şi cum explicăm dăruirea reciprocă a partenerilor din dragoste, care dăruire, de asemenea, nu e proprie numai omului, ci şi regnului animal! Cartea biologului francez este, în adevăr, de două ori greşită. O dată, fiindcă ea apercepe numai ereditatea biologică, unilateral concepută şi ea, şi a doua oară, deoarece nu are nici cea mai vagă intuiţie a condiţiei sociale şi culturale, ce se altoieşte pe cea biologică, reprezentînd însăşi mîndria condiţiei umane.

Condiţia umană nu rodeşte numai pe înzestrarea ereditară, ci şi pe moştenirea culturală, pe care societatea o face posibilă. Anume, ea se clădeşte pe întregirea reciprocă dintre libertatea individuală, dreptatea socială şi bunăstarea materială şi spirituală, care reprezintă triunghiul de bază al condiţiei umane.

Dacă, în acest triunghi al condiţiei umane, egoismul trage mai greu în cumpănă decît altruismul, aşa cum Hobbes susţine, este o problemă care se mai discută. Deci cu familia şi societatea ca atare, care nu sînt un simplu contract, cum Rousseau a crezut, ci realităţi tot atît de originare şi fundamentale ca şi individul însuşi.

Obosit de această exacerbare a egoismului cu caracter de junglă, profesorul Robinson de la Universitatea Columbia consideră că „începutul înţelepciunii umane începe cu sfîrşitul acelui mic cuvînt «eu», care în limba engleză se scrie cu o singură literă, chiar dacă pronunţarea sa cuprinde tot două". O teză asemănătoare a promovat şi Comte, care susţine trăirea pentru altul, *vivre pour*

autrui. De fapt, înţelepciunea începe numai prin întregirea reciprocă dintre conservarea şi dezvoltarea individului şi aceea a societăţii.

De aceea, caracterul nu se construieşte numai pe egoism sau numai pe altruism, ci pe complementaritatea dintre individ şi societate, care asigură productivitatea optimă a bunăstării materiale şi spirituale, pe care cultura o defineşte. El este, în fond, organizarea şi planificarea raţională a condiţiei umane în toată plenitudinea ei şi sub unghiul acţiunii şi productivităţii optime.

2. *Conştientinconştient*. În subcapitolul precedent, neam ocupat de întregirea reciprocă a ideii conştiente cu cuvintele mai mult sau mai puţin automatizate, deci inconştiente, pe care vorbirea se întemeiază. Această întregire rămîne valabilă şi în cazul caracterului, dar numai atunci cînd elaborarea sa este normală, adică sub semnul sănătăţii mintale şi al onestităţii sociale. În cazurile opuse, de crimă sau nebunie, această întregire încetează. Dar, în aceste cazuri, la inconştientul biologic şi de automatizare pe bază de învăţare se adaugă inconştientul refulat şi frustrat.

Inconştientul biologic, mai binezis psihobiologic, este constituit prin trebuinţele biologice şi instinctele psihologice, ce se desfăşoară pe bază de mecanisme ereditare şi nu au, astfel, nevoie de conştiinţă.

Fiinţa umană trăieşte în societate. În consecinţă, instinctele biopsihice trebuie puse în acord cu normele sociale. Precum ele trebuie puse în acord şi cu regulile de conduită ale fiinţei însăşi, care stau la baza organizării şi conducerii de sine. Aceasta, în vederea unei eficienţe optime a acţiunii umane.

Din ciocnirea dintre norme şi instincte nasc refulările şi frustrările. Refulările nasc din inhibiţia instinctelor, pe care individul sau societatea, familia mai ales, nu le admit. Ele sînt operate, în primul rînd, asupra sexului. Frustrările sînt determinate de o inferioritate organică sau psihică, precum şi de imposibilitatea de gratificare a trebuinţelor şi instinctelor, datorită faptului că mediul înconjurător, societatea în primul rînd, nu oferă posibilităţi în acest scop. Complexele Oedip şi Electra ilustrează refulările, iar complexul de inferioritate frustrările. În cazul refulărilor, pornirea ereditară poate fi manifestată, dar stăpînirea şi conducerea de sine în raport cu normele sociale se opune. În cazul frustrărilor, regulile de organizare şi planificare a conduitei noastre nu se opun, dar posibilităţile lipsesc. În ambele cazuri, însă, persoana în cauză nu vrea să mai ştie de aceste experienţe neplăcute şi din aceste motive le înăbuşă în inconştient. Între conştiinţă şi acest inconştient refulat sau frustrat avem doar lupta contrariilor, dar nu şi unitatea lor.

Atunci cînd stăpînirea şi conducerea de sine exprimă colaborarea dintre înzestrarea ereditară a instinctelor şi natura psihosocială a conştiinţei, organizarea motivelor şi scopurilor, care determină acţiunea umană, are un caracter ierarhic, de ordin piramidal, ca şi în cazul cuvintelor prin care ideea este exprimată. Acesta este cazul sănătăţii mintale, care se conjugă cu onestitatea socială. Ea este caracterizată prin pacea internă a fiinţei, prin lipsa ei de tulburări.

Atunci cînd stăpînirea şi conducerea de sine exprimă numai lupta contrariilor, nu şi unitatea lor, organizarea motivelor şi ţelurile umane se descompune în două structuri dinamice, care se bat cap în cap. Această luptă poate duce la înăbuşirea instinctelor şi victoria conştiinţei sau la înfrîngerea conştiinţei de către instincte. În primul caz, evoluţia individului merge spre boala mintală, iar în al doilea, spre insanitatea morală şi socială, care termină cu crima. A treia soluţie este aceea a calului troian, cînd instinctele înşeală vigilenţa conştiinţei pe cale de travestire. Ea ocazionează isteria. Dar, soluţia calului troian poate fi aplicată nu numai conştiinţei individului, care nuşi dă seama de ea, ci şi societăţii. În acest caz, înşelăciunea este conştientă. La temelia ei stă lipsa de onestitate şi bunacredinţă. În primul caz, este înşelat individul însuşi, care, din acest motiv, devine victima propriului său inconştient, care ia înşelat conştiinţa. În al doilea caz, este înşelată în mod conştient societatea însăşi. Minciuna apare în ambele cazuri, dar, în primul caz, ea se aplică individului însuşi şi este inconştientă, în vreme ce, în al doilea caz, ea se aplica societăţii şi este conştientă. Pacea internă lipseşte în ambele cazuri. Atunci cînd ne înşelăm pe noi înşine avem conştiinţa propriei noastre nedreptăţi, care ratează evoluţia noastră sănătoasă. În al doilea caz, avem tulburarea remuşcărilor, care iau dus pe Cain la sinucidere, iar pe Raskolnicov la predarea de bună voie.

Înăbuşirea totală a instinctelor de către eul conştient duce spre diversele categorii de psihastenii şi nevroze de anxietate. În final, ele termină prin schizofrenie în care un cuvînt de spus are şi temperamentul, biotipul şi psihotipul. În toate aceste cazuri, o dată cu înăbuşirea totală a instinctelor rădăcinile vieţii sînt tăiate, iar coroana florilor se usucă. În consecinţă, bucuria de viaţă şi încrederea în ea încetează, fiind înlocuită prin stările de depresiune şi anxietate.

3. *Sine, Eu, SupraEu*. O seamă de conflicte apar în inconştientul însuşi. Aceasta, deoarece originea lor este foarte îndepărtată şi se consumă înainte de apariţia conştiinţei, anume în primii trei ani din copilărie, cînd stăpînirea şi

conducerea de sine a copilului este în mîna părinţilor, a mamei în primul rînd. La această vîrstă, însă, cenzura socială şi disciplina psihologică nu sînt exercitate pe bază de vorbire conştientă, ci pe bază de condiţionare inconştientă a conduitei însăşi. Mama, de pildă, nu poate spune copilului săşi regleze masa şi scaunul, ci le reglează ea însăşi, dînd de mîncare la ore constante şi aşezînd copilul la scaun imediat după mîncare. În acelaşi timp, ea manifestă semne de dezaprobare pentru urinarea şi scaunul în pat etc. Dacă, în această condiţionare a conduitei, mama manifestă severitate exagerată, atunci ea poate provoca o reţinere a scaunului, care duce la constipare. Această constipare nu este, însă, numai de ordin biologic, ci şi de ordin psihologic şi social. De aceea, copilul poate rămîne nu numai un constipat biologic, ci şi un inhibat exagerat de ordin psihologic. El poate fi, de asemenea, obsedat de un simţ exagerat de ordine şi curăţenie, pe de o parte, şi timorat de o seamă de ipohondrii, pe de altă parte. La temelia tuturor stă lupta dintre pornirile ereditare, de ordin inconştient, pe de o parte, şi normele sociale exagerate, condiţionate tot inconştient, pe de altă parte.

Pornirile ereditare reprezintă *Sinele*. El este comun tuturor oamenilor. Normele morale reprezintă *SupraEul*, condiţionat de mamă. Acest *SupraEu* se modifică după structura sufletească a mamei. El este tot inconştient. Între ele se interpune cu timpul *Eul,* care este conştient. Dar, în momentul cînd el apare, relaţiile dintre Sine şi SupraEu sînt numai de luptă a contrariilor, nu şi de unitatea lor. Această unitate este chemată să o aducă Eul. Dar, cum poziţiile antagoniste sînt prea dezvoltate, Eul nu mai reuşeşte. În consecinţă, vor evolua din nou înspre crimă sau boală mintală, respectiv patologia socială şi psihică, angajînduse pe aceleaşi căi; ca şi în cazul antagonismului dintre conştient şi inconştient, cu deosebirea numai că, de această dată, antagonismul este în inconştientul însuşi. De aceea, şi efectele acestor conflicte inconştiente sînt mult mai grave. Conflictele dintre conştient şi inconştient duc la stări psihopate şi neurotice, rar psihotice. Conflictele din inconştientul însuşi duc, în majoritatea cazurilor, la stări neurotice şi, destul de des, şi la cele psihotice.

La copilul cu evoluţie normală, Sinele ca expresie a trebuinţelor biologice şi instinctelor psihologice, pe de o parte, şi SupraEul, ca mandatar al normelor sociale, pe de altă parte, pot fi imaginate ca două cercuri secante, cu suprafaţă comună, ce merge pînă la 80–90%. La copilul cu evoluţie anormală, secantă scade sub 50% şi poate coborî chiar sub 25%. Eul se clădeşte pe acest teritoriu comun. În primul caz, el reuşeşte şi duce, astfel, la stăpînire şi conducere de sine. În al doilea caz, el nu reuşeşte şi duce la patologia mintală şi socială.

Conflictele dintre conştient şi inconştient, care apar după etatea de 3 ani, pot fi analizate pe bază de interviu şi teste proiective, deoarece opoziţia conştiinţei împotriva lor poate fi înfrîntă, iar reamintirea lor e posibilă.

Conflictele dintre Sine şi SupraEu din primii trei ani ai copilăriei, cu caracter predominant inconştient, pot fi cercetate numai pe bază de analiză a visurilor, eventual a testelor proiective, deoarece ele nu pot fi aduse în lumina conştiinţei şi sînt puţin accesibile memoriei însăşi.

4. *Conduita inferioară şi superioară.* Conflictele dintre conştiinţă şi inconştient, pe de o parte, şi cele din inconştientul însuşi, pe de altă parte, sînt conflicte interioare, accesibile analizei introspective. De obicei, ele se răsfrîng şi asupra conduitei, accesibile analizei extrospective. Psihanaliza, psihologia individuală, psihologia analitică, psihologia existenţialistă şi cea spiritualistă au preferat analiza introspectivă. Psihologia conduitei, aşa cum ea a fost studiată de Behterew, Pavlov şi Watson, în raport cu comportarea inferioară, şi aceea a lui McDougall şi Janet, în raport cu purtarea superioară, preferă analiza extrospectivă. Aceasta, cu atît mai mult cu cît în cazul vieţii infantile, ca şi în cazul psihologiei animale, această metodă este singura accesibilă.

În această nouă perspectivă, cu caracter extrospectiv, antagonismul dintre conştient şi inconştient devine o luptă între conduita inferioară şi cea superioară, iar conflictele din inconştientul însuşi devin conflicte din contextul conduitei inferioare singure. La ele se adaugă şi conflictele din conduita superioară însăşi, care există şi ele. Precum există, de fapt, şi conflicte din domeniul conştiinţei însăşi, de care sa ocupat numai vechea psihologie a conştiinţei.

De fapt, cele două metode de cercetare şi interpretare a condiţiei umane nu se opun, ci se întregesc reciproc. În consecinţă, studiul introspectiv trebuie verificat prin cel extrospectiv şi invers. Din această confruntare adevărul nu are decît de cîştigat. Aceasta este poziţia pe care psihologia persoanei se aşează pentru a satisface completitudinea determinării.

5. *Conştiinţă şi conduită.* Cele două aspecte ale proceselor psihice nu sînt totdeauna numai două feţe ale uşii. Aceasta, deoarece conştiinţa şi conduita au un mers paralel numai în cazul dezvoltării normale a persoanei, dar nu şi în cel anormal, de ordin criminal şi patologic, cînd ele se desfăşoară divergent, din cauza conflictelor noi dintre conştiinţă şi conduită. De aceea, trebuie aduse în domeniul cercetării ştiinţifice şi aceste noi conflicte. În această grupă intră, de fapt, toate conflictele din actualitatea clipei şi a locului, specifice omului adult în raport cu existenţa sa în lume. Ele sînt conflictele din meserie şi familie, pe care

el a întemeiato. Ele sînt conflictele celor doi paşi de seamă în viaţă, de care Pascal a vorbit, acordîndule atîta importanţă. Pascal a uitat, însă, conflictele din prima copilărie, de care sa ocupat psihanaliza şi pe cele din a doua copilărie, de care sa ocupat psihologia individuală. Toate aceste curente au uitat, apoi, conflictele de ordin ereditar, în termeni de care Charcot şi Kraepelin explicau bolile psihice. La rîndul lor, aceştia au neglijat conflictele din prima şi a doua copilărie, apoi pe cele din adolescenţă şi viaţa adultă. Freud, la rîndul său, a desconsiderat atît conflictele ereditare, cît şi pe cele din a doua copilărie şi viaţa adultă. În schimb psihologia persoanei încearcă să le cuprindă pe toate. În acest scop, însă, ea recurge şi la studiul extrospectiv al conduitei, nu numai la cel introspectiv, pe care alţii lau folosit ca drum unic.

Evoluţia normală a persoanei umane este, de fapt, caracterizată nu numai prin întregirea reciprocă dintre conştientinconştient şi apoi Sine, Eu, SupraEu, ci şi prin altoirea conduitei superioare pe cea inferioară, pe care vorbirea atît de bine o ilustrează. Precum ea este caracterizată şi prin acordul dintre conştiinţă şi conduită. În virtutea acestui acord, omul face ceea ce în onestitatea conştiinţei sale crede că este bine să facă. În intimitatea interioară a conştiinţei sale, el susţine, de asemenea, ceea ce efectiv face. În acest mod, insul este *el însuşi* în toate laturile vieţii sale, aşa cum cere conceptul de om dintro bucată, de om de cuvînt şi de om onest.

În schimb, evoluţia anormală, psihopată ori sociopată, caracterizată prin crimă sau nebunie, este tulburată nu numai de conflicte dintre conştientinconştient, dintre Sine, Eu şi SupraEu, dintre conduita inferioară şi superioară, ci şi de conflictele dintre conştiinţă şi conduită.

Atunci cînd conştiinţa şi conduita merg mînă în mînă, avem *omul om*, de care Aristotel a vorbit. El este definit prin *statusul social* al fiinţei biologice, care ne dă *rolul social* al individului în cadrul profesiunii şi familiei sale. Atunci cînd evoluţia normală a persoanei umane nu se consumă, deoarece *statusul social* nu se poate altoi pe înzestrarea ereditară, persoana rămîne cu înzestrarea sa ereditară de ordin precumpănitor biologic, pe care o delimităm prin conceptul de *natură*. Ea e o natură brută, nesocializată şi neculturalizată. În opoziţie cu ea este *masca* ori *goma*, recte rolul social fals, pe care persoana nesocializată îl joacă pentru a înşela în mod conştient bunacredinţă a oamenilor cinstiţi. Povestea calului troian stă, de fapt, la temelia oricărei escrocherii. În toate aceste cazuri, Eul amoral şi antisocial este camuflat prin unul hipermoral şi hipersocial. Masca face obiectul satirei sociale şi apare şi în caracterele lui Theofrast şi La

Bruyère, precum şi în comediile lui Molière, ca şi în acelea ale lui Voltaire, Shaw etc.

Uneori, natura socială a fiinţei umane nu este numai falsificată, ci pur şi simplu contestată. Acesta este cazul atitudinii cinice, care pretinde că omul este doar stomac şi sex, nu şi inimă şi cap. Eroii lui Rabelais, ca şi o bună parte dintre aceia ai lui Voltaire, ilustrează aceste cazuri de mască infraumană.

Alţii recunosc natura umană numai de la inimă în sus. Este cazul lui Corneille şi a literaturii idealiste în general, construită pe opoziţia dintre corp şi suflet. De această dată, masca este *ultra* sau *supraumană*. Formulele infra-prepostdereiste ale gîndirii, de care am vorbit, corelează cu ele.

Meritul de a fi studiat conturarea sănătoasă a rolului social al naturii umane revine sociologiei americane în frunte cu Mead. Discriminarea dintre naturărolmască apare în psihologia individuală a lui Adler şi psihologia analitică a lui Jung. Masca este legată nu numai de complexul de inferioritate, ci şi de lipsa de onestitate, precum şi de complexele Oedip şi Electra etc.

O luare în derîdere a măştii, jucată conştient, în scop de parvenire necinstită, apare în caricatură. Daumier a avut geniul ei.

În literatura noastră, satira socială este prilejuită de mască în comediile lui Alecsandri, acelea ale lui Caragiale mai ales, apoi în *Hagi Tudose* de Delavrancea etc.

6. *Conflicte de evoluţie*. Luăm cazul copilului unic, cu totul prea răsfăţat de familie, a cărui integrare în disciplina de dreptate socială a şcolii şi meseriei, precum şi a viitoarei sale căsătorii, este atît de dificilă din cauza caracterului său prea egoist şi egotist, cu trăsături eminamente narcisice. Conflictele sale sînt conflicte de evoluţie, deoarece etapa şcolară nu se poate clădi pe cea familială, fapt care handicapează clădirea ulterioară a treptelor profesionale şi maritale. Aceleaşi conflicte le întîlnim în cazul miresei, căsătorită împotriva voinţei ei, fie din cauza unei dragoste neîmpărtăşite, fie din cauza unui complex Oedip. De aceea, în faţa ofiţerului stării civile ajunge să spună, fără săşi dea seama, *nu* în loc de *da*. Eventual, amuţeşte pur şi simplu, sau se împleticeşte şi nu poate călca pragul casei în care este chemată de aici încolo să trăiască. Aceleaşi conflicte le trăieşte generalul ieşit la pensie, care părăseşte uniforma cei acorda atîta putere şi prestigiu etc.

În *Dezrădăcinaţii* Barrès a descris conflictele ocazionate de exodul din provincie spre capitală, iar BrătescuVoineşti şi Cezar Petrescu au aprofundat conflictele trecerii de la sat la oraş, care sau adîncit atît de mult în etapa

revoluţiei industriale din zilele noastre. Ca să ne dăm seama de profunzimea acestui proces este suficient să menţionăm faptul că, în Statele Unite ale Americii, care au avut la început o populaţie eminamente agrară, azi procentul fermierilor a scăzut la şapte. Cu acelaşi proces ne întîlnim şi în patria noastră şi în toate ţările în curs de industrializare. Nu este mai puţin adevărat că organizarea vieţii de la ţară prin carte, radio, televizor, automobil, confort, electricitate, şosele bune, pe de o parte, şi noua evoluţie a oraşelor spre spaţiu, aer, lumină şi mai multă linişte şi intimitate, pe de altă parte, reduc sensibil proporţiile acestor conflicte de aclimatizare socială şi culturală.

O seamă din fiinţele umane rămîn copii întreaga viaţă. Unele din ele rămîn chiar animale şi nu consumă nici măcar evoluţia filogenetică. Alţii, în schimb, doresc să apară maturi înainte de vreme, terminînd printro senilitate precoce. Animaloidul, infantiloidul, seniloidul ilustrează conflictele grave de evoluţie, care ajung la marginea patologiei mintale şi sociale.

În conflictele de evoluţie, reîntîlnim, de fapt, întreg noianul celorlalte. De aceea, la temelia conflictelor de evoluţie stau toate celelalte, plus înlănţuirea lor în curgerea vieţii. Întîlniri asemănătoare găsim, de fapt, şi în cazul celorlalte conflicte. De pildă, există o interferenţă a conflictelor dintre conştiinţă şi inconştient cu cele dintre Sine, Eu şi SupraEu, precum există şi o întîlnire dintre conflictele interioare, de ordin introspectiv, şi cele de conduită, de ordin extrospectiv, care ocazionează divorţul dintre conduită şi conştiinţă. De aceea, conflictele, la fel ca şi unităţile nosologice şi diversele transgresiuni sociale, la care ele dau naştere, nu sînt cercuri izolate, cu caracter solipsist, ci cercuri secante, cu suprapuneri mai mari sau mai mici. A nu vedea decît deosebirile dintre diversele conflicte, boli şi transgresiuni, înseamnă a nu apercepe trunchiul din care ele derivă. A vedea numai partea lor comună înseamnă a confunda totul. Or, discursul determinării ştiinţifice trebuie să fie nu numai clar şi precis, ci şi distinct.

STABILITATEA EMOTIVĂ ŞI REACTIVĂ

Dezvoltarea coeficientului de inteligenţă şi caracter este rezultatul procesului de *acumulare* a cunoştinţelor şi motivelor acţiunii umane, pe de o parte şi al *integrării* lor, pe de altă parte.

Integrarea percepţiilor în idei şi a ideilor în teorie, la fel ca şi integrarea

motivelor şi ţelurilor acţiunii umane în regulile de conduită ale caracterului, poate fi simetrică şi armonioasă, ori asimetrică şi dizarmonioasă. Totul depinde de simţul măsurii şi de potrivirea dintre conştiinţă şi idee, pe de o parte, şi dintre acţiune şi principii de conduită, pe de altă parte.

Măsura defineşte *simetria* integrării cunoştinţelor în idei sub unghiul teoriei, cu care se ocupă logica. Ea precizează, de asemenea, simetria integrării acţiunilor în principiile de conduită sub unghiul binelui, cu care se ocupă etica.

În reciprocitate cu măsura, este *armonia*, care defineşte *potrivirea* legăturilor din această integrare sub semnul *semnificaţiilor* şi a *direcţiilor* lor optime de *evoluţie*. Măsura şi potrivirea ocazionează frumosul, cu care se ocupă estetica. Frumosul determină, astfel, integrarea cantitativă şi calitativă optimă, pe care conceptul de *splendor formae, vitae et societatis* îl ilustrează. El cade în seama artei, care este calea sa de desăvîrşire.

Judecate în această lumină, emoţiile şi sentimentele sînt dispozitivul de organizare şi planificare a cunoştinţelor şi acţiunilor noastre sub semnul integrării şi evoluţiei lor optime, care aduc fericirea interioară, armonia socială exterioară şi dezvoltarea lor optimă. Ele sînt, astfel, logica afectivă a vieţii noastre, care se întregeşte cu cea raţională şi volitivă, mijlocind desăvîrşirea lor în perspectiva acestei noi logici, de ordin afectiv, disciplina pe care o aduce stăpînirea şi conducerea de sine în raport cu normele sociale şi în direcţia bunăstării materiale şi spirituale, nu este pe bază de constrîngere. Ci ea este pe bază de liberă consimţire, cu *drag acceptată*. Pe această ordine în dezvoltare, liber şi cu drag consimţită, se clădeşte atît fericirea interioară, cît şi armonia socială, precum şi împlinirea optimă a destinului nostru în lume. Procesul acestei desăvîrşiri a vieţii angajează, desigur, întreaga condiţie umană, deci plenitudinea ei biopsihosocială şi culturală.

1. *Biotonusvagotonus*. Această polaritate defineşte sănătatea trupească, reglată de sistemul neurovegetativ sub semnul homeostaziei, pe care Cannon a definito. Biotonusul indică trăirea interioară a sănătăţii, care se exprimă prin sentimentul *forţei*, de care Janet a vorbit, şi prin acela al *plăcerii* sau *bucuriei de viaţă*, deci al *euforiei*, de care sa ocupat vechea psihologie. *Forţa* priveşte acţiunea, anume ritmul plin al conduitei, în vreme ce plăcerea se referă la trăirea interioară, conştientă sau inconştientă, a proceselor interioare de metabolism, care asigură conservarea şi dezvoltarea. Opusul lor sînt stările de *slăbiciune* şi *durere*, pe care le exprimă *vagotonia*.

Sub unghiul cunoaşterii, biotonia duce la o întărire şi conturare a

sentimentului realului, în vreme ce vagotonia reprezintă slăbirea acestui sentiment, care lasă impresia că fiinţa noastră şi lumea în care trăim sînt sub imperiul golului în care totul, deci atît individul cît şi lumea îşi pierd conturul lor real şi plutesc în vag. În aceste condiţii, visul se substituie realităţii, iar iluziile optice şi auditive apar. Ele evoluează, în final, spre delir şi halucinaţii, cînd este falsificat nu numai cursul reprezentărilor şi al ideilor, ci chiar şi acela al percepţiilor.

Biotonusul este sub imperiul sistemului simpatic, iar vagotonusul sub acela al ganglionilor parasimpatici. Un rol însemnat în determinarea lor îl are şi sistemul endocrin, tiroida şi paratiroida, precum şi hipofiza mai ales. Sistemul simpatic şi parasimpatic determină mai mult stările de hedonie, adică plăcerea şi neplăcerea, în vreme ce tiroida, paratiroida şi hipofiza influenţează mai mult forţa şi slăbiciunea de care Janet vorbeşte.

În ambele cazuri, nutriţia, aerul, mîncarea, deci igiena corporală are un cuvînt de spus. Mai important, însă, pare a fi fondul ereditar, de care sănătatea trupească depinde, în primul rînd.

2. *Psihotonusvagopsihotonus*. Forţa şi slăbiciunea omenească, la fel ca şi bucuria şi tristeţea, depresiunea, nu sînt numai stări şi procese biologice, ci şi psihologice. În adevăr, ele depind nu numai de sistemul neurovegetativ şi endocrin, care reglează procesele interne de metabolism, ci ele atîrnă şi de sistemul nervos central, care organizează şi planifică relaţiile cu lumea sub unghiul adaptării pasive şi active, cu scop de conservare şi dezvoltare a fiinţei în lume. În acest mod, psihotonia şi vagopsihotonia exprimă atît activitatea creierului mare, a cortexului mai ales, care este operatorul principal al activităţii cognitive, precum el exprimă şi colaborarea dintre centrii inferiori şi superiori ai creierului, care conjugă instinctele cu normele sociale. Ritmul lor, anume *slăbiciunea* şi *forţa* lor, precum şi stările de bucurie de viaţă şi de depresiune, par a fi reglate de sistemul de activare şi nonactivare reticulară a diencefalului, asupra căruia, anume asupra talamusului şi biotalamusului, Magoun şi Bremer, iar, mai nou, Moruzzi şi Penfield au adus, în ultima vreme, contribuţii atît de substanţiale. Aceste contribuţii completează în mod fericit organizarea genetică a creierului, de care Jackson a vorbit şi pe care Ey o valorifică atît de eficient pe plan psihopatologic.

Sub unghi funcţional, el exprimă atît integrarea armonioasă a percepţiilor şi reprezentărilor în idei sub unghiul teoriei, care cuprinde concepţia noastră despre lume şi viaţă, precum şi integrarea acţiunilor în principii, care introduc

unitatea în multiplicitatea lor. Această unitate în multiplicitate asigură şi continuitatea din discontinuitatea dezvoltării. Stăpînirea şi conducerea de sine, pe care conştiinţa o operează, este rodul lor. Psihotonusul reprezintă stăpînirea de sine, cu drag consimţită, iar vagopsihotonusul caracterizează lipsa ei sau disciplina constrînsă.

3. *Sociotonusvagosociotonus*. Fiinţa umană nu este numai sub semnul conservării şi dezvoltării ei singulare, ci şi sub imperiul conservării şi dezvoltării speciei umane. De aceea, ea nu are numai sentimentul eului, ci acela al complementarităţii dintre masculinitate şi feminitate, precum şi pe acela al iubirii copiilor. Ea este o fiinţă cu status social născut, nu numai făcut, adică adăugat, cum Aristotel a crezut. Sociotonusul şi vagosociotonusul definesc Erosul familial, pe care cel social se clădeşte. El este exprimat prin puterea de iubire, care defineşte convieţuirea socială armonioasă şi puterea de ură şi răutate, care caracterizează lipsa de armonie socială. Puterea, spune Shakespeare, este slăbiciunea celui tare, iar înţelepciunea cu orice preţ e prostia celui deştept. În schimb, iubirea, adaugă el, este puterea şi înţelepciunea omului. De aceea, sănătatea omenească nu este numai cea trupească şi sufletească, – de care şi Goethe se ocupă în *Faust*, partea întîi. Ci ea este şi cea socială, care stă la temelia disciplinei sociale *liber* şi *cu dragoste* consimţită, de care tot Goethe se ocupă în *Faust*, partea a doua.

Această putere de dragoste, care stă la temelia înţelegerii dintre oameni, nu este numai o coordonată a persoanei, ci şi un produs al societăţii, căci iubirea este prin definiţie un proces social. Prin urmare, ea depinde atît de *Eu* cît şi de *AlterEu*, precum şi de societatea însăşi. De fapt, ea este un mod de conjugare cu semenii în cadrul sistemului, pe care relaţiile sociale îl reprezintă.

În polaritatea biovagotonică, a precumpănit moştenirea ereditară. În cea sociovagotonică, accentul trece pe moştenirea socială în psihotonie, se întîlnesc amîndouă.

4. *Culturotonievagoculturotonie*. Organismul uman cu status social şi cultural nu este un sistem închis şi astfel static, ci unul deschis, în continuă şi neostoită dezvoltare. Biopsihosocioculturotonusul defineşte mersul înainte, deci evoluţia normală a fiinţei umane, iar biopsihosocioculturovagotonusul defineşte mersul ei înapoi sau procesul de regresiune. Acest proces intervine în orice boală, în schizofrenie mai ales. El constituie chiar simptomul ei de bază, aşa cum Ey pe bună dreptate susţine. Echilibrul pe bicicletă poate fi păstrat numai atunci cînd vehiculul este în mers, dar nu şi atunci cînd el stă pe loc. Acelaşi lucru este

adevărat şi despre sănătatea trupească, sufletească şi socială. Ea poate fi *conservată* numai în *dezvoltare*. Acesta este adevărul despre culturile înseşi. De aceea, nu e nici o mirare că optimismul, *încrederea în viaţă, oameni, societate şi viitor* exprimă cursul ascendent al vieţii, iar deprimarea şi *neîncrederea, cu întreg noianul lor de îndoieli, temeri şi anxietăţi*, sînt simptome ale mersului descendent.

5. *Temperamentul*. El defineşte energia sau lipsa de energie cu care gîndim şi mai ales acţionăm. Adică vorbim, scriem, mergem, lucrăm etc. Cuvîntul este înrudit cu cel de temperatură, cu care el are o origine comună. În această perspectivă, temperamentul poate fi definit ca focul sau căldura cu care activitatea noastră este desfăşurată. Interpretat în această perspectivă, temperamentul defineşte, de fapt, gradele de *activare şi accelerare* versus *domolire şi încetinire* ale activităţii noastre, dependente de sistemul simpaticparasimpatic şi cel endocrin, pe de o parte, atunci cînd este vorba de procesele biologice propriuzise, şi, apoi, de sistemul de activare reticulară din diencefal, atunci cînd este vorba de relaţiile fiinţei cu lumea, cu societatea mai ales. În ambele cazuri, el se referă la *forţa şi slăbiciunea* activităţii noastre, iar nu la stările de plăcereneplăcere, bucurietristeţe, iubireură, încredereneîncredere, care în mod adecvat ar trebui să fie exprimate prin cuvintele de biopsihosocioculturo-hedonie, iar nu de biopsihosocioculturotonie, care sînt în uz. Dar, pentru procesul scris, păstrăm încă expresia de procesverbal, deşi acesta a fost de mult înlocuit. Aceeaşi inerţie a tradiţiei ne explică şi exprimarea neadecvată a stărilor *hedoniste* prin gradele de activare sau nonactivare ale *forţei* sau *energiei* biopsihosocioculturale.

Mergînd pe urmele neovitaliste ale lui Maine de Biran şi sub influenţa vădită a noţiunii de elan vital, promovată de Bergson, Janet vorbeşte de o energie psihologică, ce sar construi pe cea biologică. Dar, acest concept energetic, definit mai mult metafizic decît ştiinţific, nu acoperă nici realitatea proceselor biologice, precum nu exprimă în mod adecvat nici pe cele psihologice. El lasă, apoi, afară pe cele sociale şi culturale. Aceasta, deoarece organismul nu mai este o multiplicitate de celule animate de un suflet, ci o structură de procese în slujba conservării şi dezvoltării pe bază de conjugare cu mediul. Pe aceste procese se altoiesc şi cele psihice, care sînt totdeauna şi sociale, precum şi culturale. Toate depind de modurile de conjugare, pe care se clădeşte organizarea materiei în structuri tot mai bogate, complexe şi articulate la nivel fizic, biologic şi socialuman. Cu ajutorul ideilor sale metafizice, care

exprimau „esenţa” lucrurilor, Platon definea chiar şi figurile geometrice. Euclid lea definit prin linii şi unghiuri. Adică prin relaţionalitatea mărimilor pe care organizarea se bazează. În acelaşi mod, definim azi şi structura atomilor, moleculelor, celulelor, organismelor etc. Şi, pe aceeaşi cale, definim şi societatea, iar nu prin spiritul obiectiv al lui Hegel, care se interpune între cel individual şi cel absolut.

Judecat în această lumină, temperamentul nu reprezintă tăria însăşi a trebuinţelor biologice şi a instinctelor psihologice şi sociale, ci numai gradul lor de activare şi nonactivare, reglat de sistemul simpatic şi parasimpatic, precum şi de cel endocrin, în cazul proceselor biologice, şi de sistemul de activare reticulară din diencefal, în cazul proceselor psihosocioculturale. Temperamentul este, ca să zicem aşa, numai dispozitivul general şi universal, deci mecanismul de activare şi nonactivare, care intervine atît în cazul proceselor biologice, cît şi în acela al diferitelor motive şi ţeluri ale acţiunii socialumane şi culturale. El nu exprimă înseşi trebuinţele, instinctele şi valorile înseşi, care diferenţiază acţiunile noastre. Ele sînt doar *conţinutul* ce intră sub imperiul gradelor de activare, pe care temperamentul le exprimă. Gradele de activare şi nonactivare temperamentală privesc *matriţa* acţiunii umane, dar nu şi *materialul variat* ce intră în ea.

În noţiunea de temperament, Hippocrat a cuprins şi biotipul, pe care tot el la descoperit, dar fără să sesizeze conexiunea lui cu temperamentul propriuzis. Această legătură o va explicita doar Kretschmer. Dacă gradele de activare şi nonactivare sînt exprimate prin ordonată, iar biotipul este exprimat prin abscisă, atunci cele patru temperamente ale lui Hippocrat nu sînt decît bisectoarele acestor coordonate.

Pe această cale, *tonusul* şi *vagotonusul*, care exprimă, de fapt, *forţa* sau *slăbiciunea*, sînt, de la început, combinate cu *hedonia* şi *vagohedonia*, care tălmăcesc stările euforice şi disforice de natură biopsihosocială şi culturală. Numai că această conjugare a *toniei* cu *hedonia* operează în raport cu biotipul. Anume, sub imperiul sistemului neurovegetativ în cazul biotipului visceral şi sub acela al sistemului nervos central, în cazul biotipului nervos sau astenic. În acest mod, hedonia însăşi se bifurcă. Anume, ea rămîne plăcere şi neplăcere propriuzisă, în cazul biotipului visceral, şi devine lipsă de nervi sau linişte, calmitate ori nervozitate, ocazionată de excitabilitate exagerată, în cazul biotipului nervos. Pentru visceral, de pildă, mai importantă este *plăcerea* de a mînca cît mai mult şi mai bine. În schimb, nervosul acceptă să mănînce mai

puţin, dar liniştit. În psihoza maniacodepresivă, cu caracter circular, asistăm la o diateză a stărilor euforice şi disfonice de bucurie şi depresiune, în vreme ce în schizofrenia catatonică intervine oscilaţia stărilor de excitabilitate sau stupoare, caracterizată prin lipsa de orice excitabilitate. De aceea nebunia circulară este o rupere a balanţei emotive, în vreme ce schizofrenia este o rupere a conjugării cu lumea externă, pe care inteligenţa şi caracterul o operează. Şi, tot de aceea, în stările maniacodepresive inteligenţa nu este afectată, în vreme ce schizofrenia este caracterizată tocmai prin procesele de delir şi halucinaţie, care afectează inteligenţa însăşi.

6. *Introversiuneextroversiune*. Noua polaritate de cercetare şi interpretare a persoanei umane sub unghiul orientării ei afective şi reactive este introdusă de Jung. Cu ajutorul ei, el încearcă să facă o sinteză între psihanaliza lui Freud din prima etapă, centrată asupra isteriei în raport cu complexele Oedip şi Electra, pe de o parte, şi între psihologia individuală a lui Adler, focalizată asupra complexului de inferioritate, pe de altă parte.

În fond, actul dragostei este o conjugare între două persoane de sex opus. Consumarea sa depinde, astfel, nu numai de persoana proprie, ci şi de cea iubită, a cărei afecţiune reciprocă este solicitată. De aceea, *Erosul* nu este centrat numai asupra *Eului*, ci şi asupra *AlterEului*, iar atunci cînd afecţiunea este împărtăşită, el însemnează însăşi contopirea lor. Dragostea este, astfel, un dialog între „eu" şi „tu", cu tendinţe de transformare în monolog, cum ar spune Géraldy. Aceasta, deoarece, mai presus de orice, ea este dăruire reciprocă, în care dreapta cumpănă este păstrată, dar ea stabileşte balanţa unor porniri centrifugale, nu centripetale, cum este cazul în egoismul de care Le Dantec a vorbit. În atari condiţii, dragostea este o orientare extrovertită.

Această orientare extrovertită, spre AlterEul cu care ne conjugăm reciproc, se păstrează chiar şi atunci cînd dragostea rămîne neîmpărtăşită. *Măi Ioane, îţi place Ana? – Da*, răspunde el. *Dar ea te iubeşte? – Şi eu o iubesc*, afirmă el. Sar putea chiar spune că, în cazul dragostei neîmplinite – care stă la baza isteriei de natură erotică, orientarea extrovertită spre persoana iubită este mai accentuată. În noua pinacotecă de ia München există un tablou, *Rugăciunea de seară*. Dar, în locul reculegerii de la apusul zilei, călugărului, care se roagă, îi trec prin ochii minţii numai nuduri feminine! Întradevăr, isteria se caracterizează tocmai prin faptul că instinctele nu acceptă refularea, ci caută cu orice preţ să ajungă la gratificare, fie chiar şi în condiţiunile pe care numai surogatele le pot oferi. De aceea, dacă nu poţi consuma dragostea cu fiinţa iubită, atunci cauţi toate

pretextele pentru a fi cel puţin în jurul ei, fie chiar numai sub haina unei prietenii intelectuale sau a unei opere comune de caritate socială etc.

Faptele se petrec invers în cazul complexului de inferioritate, care duce la nevroza de anxietate, iar în final chiar la schizofrenie. Pentru a nu mai risca o nouă umilire, persoana se retrage în sine şişi construieşte o lume a ei proprie, una de simplu vis, desigur, în care îşi acordă, însă, toate satisfacţiile posibile, pe bază de compensaţie mai ales. Dacă e urît, se crede foc de deştept, precum şi nespus de cult, eventual un creator de valori intelectuale sau exponent al puterii. Pentru a nu mai risca o dezminţire a credinţei sale, el nu mai caută lumea, ci fuge de ea. El se retrage în lumea sa proprie, ajungînd, astfel, să fie o fiinţă tot mai introvertită. Aceeaşi orientare spre interiorul persoanei proprii Jung o găseşte şi în gîndirea autistă a schizofreniei lui Bleuler, caracterizată tot prin ruperea conjugării cu semenii şi retragerea în sine.

Doamna Bovary din romanul lui Flaubert cu acelaşi nume sau Becky din *Bîlciul deşertăciunilor* al lui Thackeray, ca şi *Preţioasele ridicule* şi *Femeile savante* ale lui Molière ilustrează orientarea extrovertită a isteriei, în vreme ce Salavin din romanul lui Duhamel, Jude din romanul lui Hardy, chiar Hamlet al lui Shakespeare materializează orientarea introvertită a schizoidului. Dar, introversiunea şi extroversiunea nu se caracterizează numai prin această retragere în sine în cazul schizofreniei şi oarecum prin fuga de sine în cazul isteriei, ci ele sînt definite şi prin o seamă de noi orientări ale inteligenţei, caracterului şi emotivităţii versus nervozităţii. Extrovertitul, de pildă, preferă descrierea şi observaţia. El gîndeşte concret, intuitiv, în vreme ce introvertitul are predilecţie pentru analiza abstractă şi gîndeşte raţional. În ceea ce priveşte caracterul, extrovertitul este mlădios şi se adaptează pasiv la lume, orientînduse după părerile ei, în vreme ce introvertitul încearcă să dea lumea după părerile sale. Extrovertitul ajunge să fie un oportunist, gata de compromisuri, în vreme ce introvertitul devine un constipat şi arogant, care vrea să schimbe lumea după ideile sale. În curgerea vremii, extrovertitul se schimbă după împrejurări, în vreme ce introvertitul caută să rămînă un consecvent, care ţine seama numai de principiile generale de conduită, nu şi de variaţia lor în timp şi spaţiu, după momente şi împrejurări. Extrovertitul este, apoi, un emotiv, căruia uşor îi dau lacrimile, în vreme ce introvertitul este un nervos, căruia îi sare uşor ţandăra pentru orice fleac.

Cu aceste trăsături din urmă ajungem şi la corelarea psihotipului introvertit şi extrovertit cu biotipul visceral şi nervos, pe care o stabileşte Kretschmer. De la

schizofrenie pleacă şi el în cazul introversiunii, aşezînduse astfel pe aceleaşi poziţii cu Adler şi Bleuler. El corelează, însă, acest psihotip cu biotipul nervos, caracterizat prin precumpănirea sistemului nervos central faţă de cel neurovegetativ. În schimb, extroversiunea o leagă de psihoza maniacodepresivă, care corelează cu biotipul visceral, definit prin ponderea mai mare a sistemului neurovegetativ. Citirea acestor ponderi a celor două sisteme este făcută prin dezvoltarea mai mare a trunchiului faţă de membre în cazul visceralului, şi prin dezvoltarea mai mare a membrelor faţă de trunchi, în cazul nervosului. De prisos să mai spunem că trunchiul este centrul de desfăşurare a proceselor interne de metabolism, în vreme ce mîinile şi picioarele sînt organele de relaţie cu lumea externă.

În ceea ce priveşte repercusiunile biotipului asupra gîndirii, caracterului şi emotivităţii versus nervozităţii, pe care Jung le face, ele reapar şi la Kretschmer. În lumina lor, în cazul visceralului vorbim de predominarea diatezei algedonice, de ordin hedonist, caracterizată prin stările de plăcereneplăcere, bucurietristeţe, euforiedisforie, fericiredepresiune, în vreme ce, în cazul nervosului, vorbim de precumpănirea oscilaţiilor de biotonievagotonie şi mai ales de psihotonievagopsihotonie, sociotonievagosociotonie etc. Oscilările hedoniste determină alternanţa cicloidă a maniaculuidepresiv, în vreme ce gradele de activarenonactivare ale tonusului decid succesiunile dintre agitaţie şi stupoare ale schizofreniei catatonice. În lumina lor sîntem obligaţi să definim echilibrul biopsiho-socio-cultural al persoanei prin stabilitatea emotivă, în cazul visceralului, şi prin stabilitatea reactivă, în cazul nervosului.

Bibliografie

Allport, G. W., *Personality. A psychological interpretation*, Holt, N. Y., 1937;

Allport G. W., *Becoming. Basic considerations for a psychology of personality*, Yale Univ. Press., New Haven, 1955;

Allport, G. W., *Personality and social encounter*, Beacon, Boston, 1960;

Allport, G. W., *Pattern and growth of personality*, Holt, N.Y.,1965;

Cattell, R. B., *Personality: a systematic, theoretical and factual study*, McGrawHill, N.Y. 1950;

Dollard, J. şi Miller, N. E., *Personality and psychotherapy: an analysis in terms of*

learning, thinking and culture, GrawHill, N.Y., 1950;

Eysenck, H. J., *The scientific study of personality*, Routledge, Londen, 1952;

Guilford, J. P., *Personality*, McGrawHill, N. Y., 1956;

Koch, S., editor, *Psychology: a study of a science*, Vol. III, *Formulations of the person and the social context*, McGrawHill, N.Y., 1959;

Hull, C. L., *A behavior system*, Yale Univ. Press, New Haven,1952;

Lewin, K., *A dynamic theory of personality*, McGrawHill, N.Y., 1935;

Leontiev, Rubinstein etc., *Psihologia în U.R.S.S.*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1963;

Lindzey, K. şi HaIl, C. S., *Theories of personality*, Wiley, N.Y., 1966;

Lindzey şi Hall, *Theories of personality. Primary sources and research*, Wiley, N. Y., 1965;

McDougall, W., *The energies of men*, Methuen, London, 1933;

Mărgineanu, N., *Psihologia persoanei*, Edit. Univ. din Cluj, 1944;

Murray, H. A., *Explorations în personality*, Oxford, Univ. Press, 1938;

Murray şi Kluckhohn, *Personality în nature, society and culture*, Harvard Univ. Press, 1951;

Murphy, G., *Personality*, Basic, Books, N.Y., 1966;

Stern, W., *Die menschliche Personlichkeit*, Barth, Leipzig, 1923;

Stephenson, W., *The study of behavior*, Chicago Univ. Press, 1954;

Wallon, H., *Les origines du caractère chez l'enfant*, Boibin, Paris, 1934.

De asemenea lucrările lui Adller, Freud, Jung, Bleuler, Janet, Sullivan etc., citate la capitolele privitoare la teoriile lor.

Nicolae Mărgineanu – în căutarea paşilor pierduţi

Ştiinţa, ca şi oamenii, face adesea paşi viguroşi în direcţii bune, juste, dezirabile. Dar ştiinţa, ca şi oamenii, abandonează adesea aceşti paşi, sedusă de alte probleme arzătoare care trebuie rezolvate, alte metode de cercetare ce par mult mai promiţătoare pentru descoperirea nu numai a adevărului ci a întregului adevăr. Istoria ştiinţei este, aşadar, ca şi istoria noastră personală de viaţă, nu numai expresia paşilor înainte pentru a ajunge la situaţia prezentă, ci şi *istoria paşilor pierduţi*, a acelor încercări îndrăzneţe dar prea repede abandonate.

Reeditarea cărţii lui Nicolae Mărgineanu, *Psihologie şi literatură*, este o tentativă de recuperare a cîtorva dintre „paşii pierduţi" pentru ştiinţele psihologice, pe care Nicolae Mărgineanu i-a făcut. Care sînt ei?

Întîi, este vorba de promovarea unei *psihologii comprehensive*, sensibilă nu numai la adevăr şi metodă, ci şi la construcţia sensului. Psihologia secolului XX, obsedată să se legitimeze ca ştiinţă, a fetişizat metoda de cercetare. Ea trebuia să fie cît mai riguroasă, cît mai precisă, cît mai matematizată. Nu e nimic rău în aceste pretenţii, numai că trebuie să fim conştienţi şi de consecinţele directe ale metodolatriei. Ajungi să vezi numai acele adevăruri care sînt obţinute prin metodele acreditate; găseşti numai acele adevăruri care sînt pe măsura instrumentelor pe care le ai la dispoziţie. Mai mult, îţi pui, ca cercetător, doar

acele probleme pentru a căror rezolvare ai la îndemînă metode riguroase. În acest fel, multe probleme relevante pentru om sînt ignorate sau minimalizate. Or, ceea ce face Nicolae Mărgineanu în această carte este de a ieşi din metodolatrie şi de a testa teoriile prin capacitatea lor de a ne face să înţelegem viaţa şi literatura. Acea psihologie e bună care îl ajută pe om să-şi înţeleagă mai bine viaţa şi să şi-o ghideze. Mărgineanu face un pas îndrăzneţ într-o direcţie justă: adevărurile obţinute prin metode riguroase trebuie utilizate pentru construcţia sensului, altfel sînt o colecţie de adevăruri inutile. Nevoia de sens este la fel de mare ca şi nevoia de adevăr.

Mărgineanu e un mare umanist; el ne învaţă să punem adevărurile din teoriile psihologice în slujba omului, a modului în care el încearcă să-şi înţeleagă şi să-şi îndrume viaţa proprie.

În al doilea rînd, psihologul clujean scoate în evidenţă importanţa unei metode adesea neglijată de cercetarea psihologică: *analiza discursului*. Modul în care funcţionează mintea noastră se proiectează în multe fenomene: în comportament, în procesări de informaţie, în stări afective etc. Analiza acestor „medii de proiecţie" ne ajută să înţelegem mecanismele psihice subiacente. Un singur mediu a rămas mai puţin valorificat de ştiinţele psihologice: discursul, modul în care construim naraţiunile, personajele tipice, intriga, dialogurile. Din analiza discursului literar, care este luat de către N. Mărgineanu atît ca pretext cît şi ca instanţă de validare a teoriilor psihologice, se pot desprinde dimensiuni esenţiale ale funcţionării mintale. Citind cartea lui Mărgineanu aflăm că, de fapt, multe dintre categoriile literare sînt categorii existenţiale, psihologice. Căci viaţa noastră e cînd dramă, cînd comedie, cînd parodie, tragedie sau sonet. Dar acest lucru nu-l aflăm analizînd şi măsurînd doar comportamentul manifest ci, cum ne învaţă ilustrul nostru profesor, făcînd analiza psihologică a discursului.

În al treilea rînd, cartea lui Mărgineanu este plină de sugestii interesante care, dezvoltate consecvent, pot deveni fertile programe de cercetare. Aleg doar două dintre ele: a) mecanismele de apărare psihică sînt văzute ca „formaţiuni reactive de contrafacere a realităţii"; b) „clădirea unui nou ideal de viaţă este finalitatea ultimă a psihoterapiei". Cititorul va descoperi, cu siguranţă, multe alte remarci seducătoare, şocante, intrigante. Fireşte, unele dintre ele poartă limitele cunoştinţelor din vremea în care N. Mărgineanu a scris lucrarea (ex.: remarcile despre homosexualitate), dar ce întreprindere omenească nu e marcată de patina timpului?

Lucrarea de faţă este ilustrare şi un îndemn pentru a promova o psihologie

comprehensivă, centrată pe analiza discursului, propulsată de idei generoase şi incitante. Reeditînd lucrarea, Editura Dacia recuperează cîţiva „paşi pierduţi", pe care i-a făcut psihologia. Dar căutarea paşilor pierduţi este adesea garanţia unui nou început şi a unui mers robust înainte, adică ceea ce aştepta de la noi marele nostru profesor.

Cluj-Napoca, decembrie 2001

prof. univ. dr. Mircea Miclea